محمود أمين العالم

مفاهيم وقضايا إشكالية



مفاهيم
وقضايا إشكالية

* مفاهيم . .

وقضايا إشكالية

محمود أمين العالم

الطبعة الأولى

١٩٨٩

الناشر :

دار الثقافة الجديدة

٣٢ ش صبري أبو علم

القاهرة / ت : ٣٩٢٢٨٨٠

غلاف : محمد عزام

محمود أمين العالم

مفاهيم وقضايا إشكالية

دار الثقافة الجديدة

□ مدخل □

عشر نقلات متواضعة في ملكوت التنقل ..

النقلة الأولى :

أتذكر دائما هذه الحكاية الصغيرة .

طائفة من الأصدقاء ، تزور أديبا انجليزيا يقيم فى لندن ، فتجده محاطا بحقائب كبيرة تؤذن برحلة طويلة بعيدة . فتسأله : إلى أين ؟ ويجيب : أنا ذاهب إلى لندن .

وأتساءل : هل من الضرورى أن يخرج المرء من " لندنه " ليتمكن من أن يتواجد فيها ؟ أيصح إذن هذا الشكل القياسى : أنا أتنقل من أ ، إذن فأنا فى قلب أ " ؟ نعم يصحّ ... لأن الألفة تعنى الغفلة فى أغلب الأحيان !

وهل يخرج المرء من " لندنه " وهو مقيم فيها ؟ نعم .. يخرج منها بالاغتراب أو بالرفض النفسى أو بالتهميش الاجتماعى ، أو بالجنون أو بالثورة ، أو بالتجاوز العقلى والعاطفى ، أو بإبداع " لندنه " الحقيقية ، فى قلب " لندن ـ الواقع " ، وعلى رغمها ، وفوق أنقاضها ..

أنا أتنقل إذن فأنا موجود

أنا أتنقل إذن فأنا حر

أنا أتنقل إذن فأنا مبدع

أنا أتنقل إذن .....

النقلة الثانية :

أتذكر : وقفة طويلة أمام حائط معتم " كل المساجين وشّهُمْ للحيط " . أمر قطعى ملزم ! هل من سبيل لعبور هذا الحائط وتجاوزه ؟ نعم .. سبيل واحد . إلغاؤه . كيف ؟ البعض فقد الوعى ، آخرون إنهاروا جسمانيا أو نفسيا ، وآخرون صنعوا نافذة ، خرجوا منها إلى ذكرياتهم ، إلى المتخيَّل ..

---

* نشرت هذا الموضوع بالفرنسية عام ١٩٨٣ فى إطار مجموعة أخرى من الموضوعات السيكلوجية حول " النقلة " فى دلالاتها وأبعادها المختلفة ووجدته يصلح مدخلاً لمقالات هذا الكتاب . فقمت بترجمته مع إدخال بعض التعديلات

التجربة ذاتها فى زنزانة ضيقة ، خانقة . رحلة الخيال المحرِّر . إلغاء الزنزانة بضوء فكرة ، قصيدة ، أغنية ، حلم ، بشحذ الحواس ، بمتابعة تغيرات الأيام والليالى بخطوط وكلمات محفورة تتابع ، وتحصى التجدد والتغير عبر الحوائط الصماء الجامدة ! ألم تفعل شهرزاد الأمر نفسه ؟ فتحت فى حائط شهرزاد نافذة تطل به على عالم مختلف ، وتنتقل به من الثابت إلى المتحرك ، من المطلق إلى النسبى ، من الأنا إلى الآخرين ، من الواحد إلى المتعدد ...

بهذا عرف شهريار طريقا من طرق الحرية !

النقلة الثالثة :

على أن هناك طريقا آخر : من المتحرك إلى الثابت من النسبى إلـــى المطلق .

من المحسوس إلى المجرد كانت رحلة حى بين يقظان ، ومن الجزئى إلى الكلى كانت رحلة ابن عربى ، ومن الأنا وحدى إلى الأنا الكلى كانت رحلة الحلاج .

وفى كتاب " المواقف " للنفرى تتوقف الحركة ، ولاتتوقف النقلة . يقول النفرى فى موقف التقرير : وقال لى إذا خرجت عن الحرف خرجت عن الأسماء ، وإذا خرجت عن الأسماء خرجت عن المسميات وإذا خرجت عن المسميات خرجت عن كل ما بدا وإذا خرجت عن كل ما بدا ، قلت فسمعت ودعوت فأجبت " .

النقلة الرابعة :

هكذا قال النفرى أيضا فى " موقف من أنت ومن أنا " : فقال لى أهرب ، فقلت إلى أين ؟ فقال قعْ فى الظلمة ، فوقعت فى الظلمة فأبصرت نفسى " . ألهذا فقأ أوديب عينيه ؟ هل الظلمة نفى للآخر ، أم هى رؤية للآخر عبر رؤية للذات أشد وضوحا ؟

النقلة الخامسة :

على أن أبا العلاء المعرى لم يفقأ عينيه بإرادته ، ولم يسقط فى الظلمة ، وإنما راح فى محبسية يحارب الظلم والظلام السائدين فى عصره . وفى محبسيه قام بأشجع تنقلاته ونقلاته العقلية والشعرية ، وخاصة تلك التى راح يخوض بها غمرات الجحيم والفردوس .

كانت اللغة هى حبيبته بياتريس التى راح يكتشفها ويبدعها فى آن . لم تكن اللغة عنده مجرد وسيلة للتواصل ، بل كانت فى ذاتها قيمة إبداعية ، نقلة ضوئية بين المحسوس والمجرد ، بين المبنى والمعنى بين المحدود واللامحدود . ماهى الاستعارة ، إن لم تكن هذه النقلة بين الأشياء والمعانى ، وبين معانى الأشياء ، ومعانى المعانى ؟ وكانت اللغة عند المعرى سلاحا استعاريا للرفض ، للتمرد على ما يلزم ، للخروج على ماهو سائد مفروض ، وولوج طريق الحقيقة والحرية والإبداع الذى توهجت معالمه فى محبسيه ..

النقلة السادسة :

ما أكثر ما نخلط بين الإيديولوجية والحقيقة . هل الأرض مركز الكون ؟ أم الشمس ؟ ما أطول المسافة الإيديولوجية وأقساها التى قطعناها للوصول إلى إجابة أقرب إلى الحقيقة . قال أرسطو إن كل شئ يتحرك نحو مكانه " الطبيعى " فماهو هذا " الطبيعى " ؟ وما الذى جعله " طبيعيا " ؟ " الطبيعى " المزعوم علاقة ثابتة ، محددة سلفا ، بمعيار ثابت ، ومحدد سلفا كذلك ! المكان " الطبيعى " عند أرسطو هو الإيديولوجية السائدة فى عصره . الإله الارسطى هو المحرك لكل السماوات . ولكنه محرك لايتحرك فكيف يحرك السماوات ؟ يحركها بالعشق ، تماما مثل عبيد المجتمع اليونانى الذين ينتقلون بالولاء والطاعة نحو أسيادهم . إنها نقلة غائبة مشروطة بهذا " الطبيعى " المزعوم ، المكان ، الطبقة ، السلطة ، التقاليد ، المطلق .

مادام هناك مفهوم مطلق ، أقنوم مطلق قيمة ، مطلقة ، نسق ثابت مطلق ، مقدس ، فليس ثمة نقلة أو تنقل .

مادام هناك مكان " طبيعى " سلفاً ، فليس ثمة حركة ، ليس ثمة حرية ، ليس ثمة إبداع . كل خروج عن هذا المكان " الطبيعى " يصبح مرضا أو تمرداً . لا فرق .

أين الصحة النفسية والاجتماعية إذن ؟ فى التكيف مع الواقع السائد ، والاسترخاء له ، أم فى التمرد عليه ؟ فى الطبيعة ، أم فى التاريخ ؟ .

فى لغتنا العربية ، تعنى كلمة " فسق " فى أصلها اللغوى " الخروج " . وتعنى كلمة " التوبة " فى أصلها اللغوى " العودة " أى النقلة من المكان الإيديولوجى " الطبيعى " السائد والعودة إلى المكان الإيديولوجى " الطبيعى " السائد ! ولهذا كان من " الطبيعى " أن تعنى كلمة " الناقلة " مصيبة من مصائب الحياة !

فى جميع لغات العالم نجد هذه " الدلالة ـ النقلة " الإيديولوجية للعديد من الكلمات ، لتطبيع النقلة وسجن التاريخ .. ولكن ألا نقول فى أدبنا العربى : سافر ففى الأسفار خمس فوائد ؟ ونقول كذلك : إن العز فى النقل ؟

صحيح .. على أننا عندما نقول ذلك فإننا لانعنى النقلة خارج المكان " الطبيعى " السائد ، وإنما داخل القيمة السائدة نفسها ، تماما مثل الحج . إنه ليس نقلة ، وإنما هو غوص فى المكان الإيديولوجى المحدد وتأكيد له . ربما لهذا ، رفض الحلاج أن يكون الحج مقصوراً على النقلة المكانية إلى الأماكن المقدسة !

النقلة السابعة :

على أن رحلة الإسراء التى قام بها النبى محمد إلى بيت المقدس كانت نقلة حقيقية ، ولو لم ينتقل من مكانه . كانت إضاءة لرؤية كونية جديدة .

وكذلك كانت هجرته المكانية من " مكة " وقطيعته معها . كانت بداية طريق إلى " مكة "

الأخرى ... " مكة " الحق ، والعدل والطريق ...

وهكذا كانت كذلك البدايات الأولى لليهودية والمسيحية ولكل ديانة ، ولكل عقيدة ولكل رؤية إذا أضاءت جديدا .

لانقلة حقيقية بغير موت آلهة ، وتحطيم أصنام ، وبغير رؤية جديدة . لانقلة حقيقية بغير القطيعة مع محاور الإشارة المطلقة ، المعرفية والعاطفية والطبقية ، لانقلة حقيقية بغير التحرر من أسر الأثير الوهمى المطلق لنيوتن واكتشاف النسبية المطلقة التى تتصاعد باستمرار نحو المطلق النسبى ..

النقلة الثامنة :

على أنها ليست دعوة إلى القطيعة مع كل نقطة إشارة ، مع كل مرجع ، أو إلى الشطح بغير غاية أو إلى السباحة فى منطقة انعدام الوزن .

أو الرحلة المعلقة فى الفراغ ، أو الدائرة فى حقول العدم .

بل هى القطيعة ـ الجسر ـ الامتداد ـ الاتصال ـ الصعـــــود إلى ضفة ـ قمة ـ أرقى .

ولهذا فهى النقلة الحرة الواعية ، وليست النقلة العمياء المفروضة . النقلة العمياء المفروضة انعدام للنقلة أو سقوط فى النقلة الوهم . والنقلة الحقيقية هى النهاية ـ البداية ـ الغاية ـ البداية الجديدة أبدا ، تجديـداً للذات وإبداعاً فى الحياة .

النقلة التاسعة :

منذ بداية عصر النهضة العربية . فى القرن التاسع عشر وحتى اليوم ، يتفاقم صراع بين تيارات ثلاثة حول سؤال واحد : ماهو طريق التقدم ؟

هل هو العودة إلى الماضى ، إلى الينابيع الأولى ، وخاصة فى تراثنا الدينى ؟

هل هو رفض الماضى ، والتبنى الأعمى للمشروع الغربى ؟

هل هـو التوفيق بين الأمرين والبحث عن صيغة وسطية سعيدة منهما ، ؟ بينهما ..؟

إن العودة إلى الماضى خديعة . لأنه ليس ثمة عودة . حتى صخرة سيزيف لم تعد أبدا إلى موضعها الأول (الطبيعى ؟!) . العودة إلى الماضى هى دائما محاولة لإضفاء مشروعية لمشروع معين فى حاضر معين أى محاولة لتكريسه ، وتقديسه .

ورفض الماضى والتبنى الأعمى للمشروع الغربى يعنى الاغتراب الجماعى وفقدان الذات ، وطمس روح الابداع والنقد والتجدد ..

ومحاولة التوفيق محاولة فصامية .. دون كيشوتية ، أقصى جهدها التسوّل فى أطراف العالم ، أطراف الفكر وهوامش التاريخ ..

النقلة العاشرة :

فى البدء كان الكلمة ـ الفعل ـ الابداع . فى البدء كانت النقلة . فى البدء كانت النقلة من المادة الميتة إلى المادة الحية ، ثم كانت " النقلة ، النقلات " من المادة الحية إلى المادة العاقلة ، إلى المادة المبدعة ، الفردية والاجتماعية والحضارية ، كانت النقلة المتصلة من الطبيعة إلى التاريخ ، ومن الواقع إلى القيمة ، ومن المحدود إلى اللامحدود ، ومن الاستتباع إلى الابداع .

هذا هو الطريق . ليس النقلة ـ التضليل ، ليس النقلة الدوران حول أصنام الحجارة والكلمات والذكريات والرؤوس ، ليس النقلة الخالية من الجذور والغايات ، ليس النقلة المراوحة فى المكان ، ليس النقلة الضياع ، ليس النقلة التكرار والاستنساخ والجمود ، ليس " النقلة ـ العودة " الملفقه إلى البدايات المطلقة ، ليس النقلة الكلمة بلا فعل ، أو الفعل بلا كلمة .. بلا عقل أو ابداع ..

وإنما النقلة البناء والتنمية والتفتح والتجدد والتجاوز إلى غير حد ، بالإنسان وللإنسان .

* * *

أزمـــــة ثقافـــــة

أم أزمة حكـــــم ؟!

في بداية قرننا هذا ، وتحديداً في يوليه عام ١٩٠٣ ، صدرت في القاهرة رواية للمفكر الأديب فرح أنطون بعنوان " الدين والعلم والمال " . نقول رواية تجاوزاً أو " على سبيل التساهل " كما يقول هو نفسه في المقدّمة . فالرواية يغلب عليها الحوار الفلسفي الاجتماعي الذي يدور بين ممثلي مدن ثلاث هي مدينة الدين ومدينة العلم ومدينة المال . وهو حوار يحتدم إلى حد الصدام الفاجع في النهاية . على أنه يحتدم أساسا بين أرباب الأعمال من ناحية ، والعملة - أي العمال - من ناحية أخرى . وبين هاتين الطبقتين يقف فريق من العلماء (أو ما يمكن أن نطلق عليهم بمصطلحاتنا الجديدة : المثقفين) . وعندما ينهض - في البداية - ممثل العمال معبرا عن شكوى العمال من طمع أرباب الأعمال ومطالباً مشاركة العمال في الأرباح ، ينهض ممثل أرباب الأعمال مفسرا شكوى العمال ، بأنها نتيجة لتحريض عناصر من خارجهم قائلا : " إننا نحب عمالنا كما نحب أولادنا . كيف لا ، وهم رفقاؤنا وشركاؤنا في أعمالنا . وإنما شكوانا من بعض الطامعين الذين يثيرون خواطرهم علينا . ويحرضون طبقتهم على طبقتنا . فلتفصل الحكومة العمال عن هؤلاء المحرضين فيستتب السلام بين الجميع " . وقد يكون في كلام ممثل أرباب الأعمال تعريضا خفيا بالعلماء - المثقفين - بإعتبارهم المحرضين للعمال . وهنا ينهض رجل من فريق العلماء ، يفند هذه الحجة قائلا : " فلو رفعت يد الذين يسمونهم بالمحرضين فهل يتحقق السلام الذي يحقق للعمال .. راحتهم وسعادتهم ، أم يبقى سلامهم موتاً أدبياً وماديا كسلام أهل القبور !؟ " ثم يأخذ في مهاجمة رجال الدين متهما إياهم بأنهم يتزلفون للأغنياء وأصحاب الأموال ويجارونهم في كل شئ حتى ما يخالف مبادئهم الدينية . ويدجّلون على الشعب " لينشغل بالأوهام والأحلام عن مصالحه الحقيقية " .

وحتى هذه اللحظة من الرواية ، نستشعر تحالفا بين العلماء (المثقفين) والعمال ، وفي مواجهتهما يتحالف رجال الأعمال ورجال الدين . وينتهي العمال في النهاية بتقديم مقترحات واضحة حاسمة هي : أن تصبح المعامل والمصانع والمتاجر والمرافق والمنافع ملكا لجميع الأمة ، وتتولى الأمة إدارتها بنفسها وتوزع أرباحها بين أبنائها . أي أن الحكومة تصبح هي التاجر الوحيد الذي تنحصر في يده المتاجر والمصانع والمزارع . إنها دعوة كما نرى إلى الاشتراكية بحسب مفهوم فرح أنطون للاشتراكية في ذلك الوقت المبكر . وهنا لا يلبث أن يدبّ

---

* نشر في قضايا فكرية - الكتاب الأول / يوليو ١٩٨٥ .

خلاف واختلاف بين العمال والعلماء وبوجه خاص " العلماء المعتدلين " كما تقول الرواية ، أو بتعبير آخر يتم فرز فكرى طبقى بينهما . فيتقدم بعض هؤلاء العلماء بحل توفيقى بين الطرفين هو زيادة أجور العمال من ناحية ، وفرض ضريبة على إيراد أصحاب الأعمال من ناحية أخرى . ويتقدمون بتشريع لذلك . ويرفض العمال الاقتراح ، ويشعرون أن بعض العلماء قد أخذ يتخلى عنهم . وفى الصباح يجد الناس جدران الشوارع قد امتلأت بشعارات مكتوبة بحروف غليظة تقول " الشعب المهّذب يخون الشعب المسكين " والشعب المهّذب هنا هم المثقفون العلماء . ونقرأ تحت هذا الشعار منشوراً تقول بعض فقراته " لقد خدعوكم وضحكوا عليكم . فلا تصدقوهم ، ولاترضوا باإقتراحاتهم ... أيها الأخوة .. هل تعرفون الذين خانوكم ؟ .. خانكم أولئك الذين يسمون أنفسهم علماء معتدلين . وما دروا أن الاعتدال لايحصل حقا ضائعا . يقولون إنهم أهل العلم وإنهم خرجوا من أحشاء الشعب ولذلك يرومون خدمته !؟ .. فأخبروهم بأنكم فى غنى عن خدمتهم إذا كانت على هذا المثال .. وخير لنا عدوانهم . إنهم اقتدوا برؤساء الدين ، ومالوا لأصحاب الأموال ترويجا لمصالحهم وإشباعا لبطونهم " ..

عذرا لعدم استكمال بقية أحداث الرواية ، وعذرا كذلك عن الاطالة فى عرض بعض عناصرها . ولكنها قد تكون مدخلا طيباً لموضوعنا ـ فمن هذه العناصر التى ذكرناها يمكن أن نستخلص بعض الدلالات :

نلاحظ أولا أن الرواية لاتدين العلماء ـ المثقفين عامة ، وإنما " المعتدلين " منهم فقط . فالعمال فى مناقشتهم مع أصحاب الأعمال يقولون لهم بفخر وإعتزاز " إذا كان لكم مفكرون وفلاسفة ، فلنا نحن كذلك مفكرون وفلاسفة ويذكرون إسماً من أسماء فلاسفتهم هو على حدّ قولهم " الفيلسوف كارل ماركس " . وفضلا عن هذا ففرح أنطون مؤلف الرواية هو مثقف ملتزم بقضايا الديموقراطية والتحرر والتقدم والفكر العلمى . وكانت مجلته " الجامعة " منذ أن صدرت عام ١٨٩٩ فى مصر منبرا ثقافيا تنويريا يعّبر عن انعطافة علمية جديدة فى الفكر العربى الحديث . الرواية إذن لاتدين المثقفين عامة ، وإنما تدين تلك الفئة منهم التى توظّف ثقافتها لخدمة أصحاب السلطة والمال ، وذلك بتمييع الصراع الاجتماعى . والرواية بهذا تعّبر كذلك بشكل غير مباشر عن أن لكل طبقة مثقفيها المعّبرين عن مصالحها ، ولهذا فليست هناك ثقافة واحدة تعّبر عن المجتمع ككل ، وإنما هناك ثقافة تعّبر عن مصالح السلطة أو الفئات الحاكمة المتسلطة ، وأخرى تعبر عن جماهير الشعب . وبتعبير آخر ، إن للثقافة دلالة طبقية دون أن يتنافى هذا مع طابعها للقومى العام .

على أن الرواية تكشف ثانيا عن أن المثقف قد ينبع من أصول شعبية ولكن ممارساته وتطلعاته قد تجعله موضوعيا ينتسب إلى طبقة أخرى نقيضة للطبقة التى نشأ منها ـ كما تكشف الرواية ـ بل حياة فرح أنطون كلها ـ عن أهمية الثقافة وخطورتها فى الصراع الاجتماعى . فالعمال فى اليوم التالى مباشرة ، يوجّهون منشورهم لا ضد أصحاب الأعمال مباشرة ، وإنما ضد الخطر المباشر الذى يتهددهم وهو الأفكار ، المقترحات ، التى قدمها " العلماء المعتدلون " ! فهذه

الأفكار والمقترحات هى الخطر الذى ينبغى مواجهته بحسم .

والنقطة الأخيرة التى يمكن استخلاصها من هذه الرواية هى أن السلطة قد تستخدم رجال الدين فى تضليل الجماهير عن مصالحهم الحقيقية .

ما أكثر الدلالات الغنية الأخرى التى يمكن أن نتبينها فى هذه الرواية الطليعية فكرياً وإن لم نقل فنيا . والحق أن قيمتها ليست مجرد قيمة تاريخية متقدمة فى هذه المرحلة المبكرة من تاريخ الفكر العربى الحديث ، بل أكاد أقول أنها ماتزال تحتفظ بقيمتها المتقدمة فكريا حتى اليوم . فما أشد غفلة كثير من المفكرين العرب فى قراءتهم للأوضاع الاجتماعية والثقافية الراهنة عن هذه الأفكار التى نقرؤها فى هذه الرواية التى ظهرت منذ اثنين وثمانين عاما !

الثقافة بين مواقف ثلاثة :

إن كثيراً من المثقفين العرب عندما يعرضون للثقافة العربية الحديثة خاصة ، يعرضون لها على نحو تجريدى إطلاقى خالص ، ككتلة صماء واحدة متعالية فوق التاريخ ومتعالية فوق الملابسات والأوضاع الاجتماعية المختلفة . وهم بهذا إما يمجّدونها جملة أو يدينونها جملة . وكلا الموقفين يفضيان إلى أمر واحد هو الغفلة عن الحقيقة ، عن التاريخ ، فضلا عن الاغتراب والعجز عن الفعل الموضوعى المؤثر .

وأكتفى بالإشارة إلى ثلاثة نماذج متعارضة :

المثال الأول هو هذه الكراسات التى أصدرتها منظمة اليونسكو فى السنوات الأخيرة حول الثقافة فى العالم العربى ، حيث تتناول كل كراسة بلدا عربياً واحدا ـ وأضيف إليها الدراسة الضخمة التى صدرت عن " المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم " تحت عنوان " التقرير النهائى والتوصيات التى خرج بها اجتماع الخبراء الحكوميون حول السياسيات الثقافية فى البلاد العربية " . لستُ أنكر ما فى هذه الكراسات وتلك الدراسة من جهود طيبة من أجل توصيف الوضع الثقافى فى البلاد العربية ، ومحاولة التخطيط الشامل لمشروعات ثقافية محلية وقومية . ولكن الثقافة العربية تبدو فيها كأنما هى مجرد مشروعات متناثرة وكيانات معلّقة فى فراغ خالية من أية دلالات أو تمايزات اجتماعية . وهى مجرد " استمرار ـ على حد تعبير تقرير اجتماع الخبراء الحكوميين ـ لما كان مستمرا على مر العصور من نمو وإبداع وتطور " . ولكن ما هى هذه الثقافة المستمرة " فى نمو وإبداع وتطور " ؟ مادلالتها ، ماوظيفتها ، ماهدفها ، ما اشكالياتها الراهنة ؟ لاشئ غير رؤية مجردة غائمة حول ضرورة الحفاظ على ذاتيتنا الحضارية فى إطار لقاء سعيد بين الأصالة والحداثة . كيف ؟ لاأحد يعرف ! لايهم ! فالمهم هو أن نلوك الكلمات الكبيرة المنبعجة وأن نستنيم إليها وأن نستريح وتَرينْ طمأنينة مطمئنة على مسيرتنا الثقافية المظفرة ، وبالتالى على أوضاعنا القائمة السائدة ، سواء فى مستوى السلطة السياسية أو مستوى البنية الاجتماعية .

وفى مواجهة هذا المثال المطمئن جدا ، نلتقى بمثال آخر غير مطمئن جدا ـ لو صح التعبير ـ

فهو نقيض لهذا المثال الأول ، وإن كان يلتقى مع هذا المثال الأول فى نظرته إلى الثقافة العربية نظرة مجردة متعالية ، ويراها كتلة واحدة صماء ، ويحكم عليها لهذا حكما واحداً مطلقا وإن اختلف حكمه عن المثال الأول . ذلك انه يكاد يدين جملة ممارساتها وتعابيرها ، ويكاد يدعو إلى القطيعة المنهجية والابستمولوجية والايديولوجية معها ، تجاوزاً وتخطياً لها وانطلاقاً إلى بنية ثقافية جديدة تماما . لعلى أشير على وجه التحديد إلى الشاعر أدونيس ، وإلى كتابه " صدمة الحداثة " خاصة ، وهو الجزء الثالث من كتابه " الثابت والمتحول " . وهو دعوة إلى القطيعة المطلقة مع الذاكرة التراثية عامة ، فضلا عن إدانته لعصر النهضة ورفضه له جملةً . ولعلى أشير كذلك إلى المفكر المغربى عبد الله العروى وخاصة إلى كتابه " الايديولوجية العربية المعاصرة " ، ومغالاته فى الدعوة إلى اجتثاث الفكر السلفى والتوفيقى إلى حد " الرضى بأن نتميز عن الغير (والغير هنا هو الثقافة الغربية) بنبراتنا فقط لا بمضمون ما تقول . رب معترض يقول : ستكون حينئذ ثقافتنا المعاصرة تابعة لثقافة الغير " . ويجيب العروى : " وليكنْ إذا كان ذلك طريق الخلاص " !

ولعلى اكتفى بالإشارة أخيرا إلى مفكر مغربى آخر هو محمد عابد الجابرى الذى يقرر فى كتابه " الخطاب العربى المعاصر " " أن زمن الفكر العربى الحديث والمعاصر زمن ميّت أو قابل لأن يعامل كزمن ميّت " . وأن " العقل العربى " قد فشل فى بناء خطاب متسق حول أية قضية من القضايا التى ظلت تطرح نفسها طوال المائة سنة الماضية . فلم يستطع تشييد إيديولوجية نهضوية يركن إليها على صعيد " الحلم " ولا بناء نظرية ثورية يسترشد بها على صعيد الممارسة والتغيير " . وهو يرى أن الفكر النهضوى العربى الحديث والمعاصر مثل الفكر الإسلامى فى القرون الوسطى " عبارة عن قراءة أو قراءات لفكر آخر وليس لتاريخه الخاص " وهو يتهم العقل العربى بالجمود بسبب " أنه يركن دوماً إلى نموذج سلفى وإلى اعتماد القياس الفقهى (قياس الغائب على الشاهد) وتوظيف الايديولوجية للتغطية على النقص المعرفى ، والتعامل مع الممكنات كمعطيات واقعية " .

وأشير أخيرا إلى المثال الثالث فى النظرة إلى الثقافة العربية المعاصرة . وهو على نقيض المثال السابق . إذ يرى أن أزمة ثقافتنا العربية الحديثة عامة ، تكمن فى تبعيتها للفكر الغربى - رأسماليا كان أو اشتراكيا - وفى قطيعته مع أصالته التراثية . ولهذا فهو يدعو إلى رفض الثقافة الغربية عامة ، بإستثناء منجزاتها التكنولوجية فحسب ، والعودة إلى التراث السلفى القديم عامة ، والدينى بوجه خاص ، تأكيدا لخصوصيتنا وأصالتنا الحضارية القومية ، واستلهامه مصدرا للإبداع والتجديد فى حياتنا السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية عامة . وتتنوع الاجتهادات وتتفاوت داخل هذا المثال الثالث ، فهناك الاتجاه السلفى المتزمت الذى ينظر إلى التاريخ نظرة تماثلية جامدة ويسعى لاتخاذ الماضى معياراً قيميا وعمليا ثابتا لصياغة الحاضر والمستقبل ، وهناك الاتجاه السلفى الجديد وهو أكثر واقعية وعقلانية وإن غلب عليه الطابع الوسطى والتوفيقى والانتقائى والتعصب القومى .

ولسنا هنا فى مجال مناقشة هذه الأمثلة الثلاث فى الموقف من الثقافة ، ولكن حسبى أن أقول بأنها تتناول الثقافة العربية تناولا تجريدياً غير تاريخى ، ينتزع الثقافة من سياقها الاجتماعىَ ولايبصر بما تزخر به من صراعات وتناقضات واختلافات بحسب الملابسات الاجتماعية والتاريخية المختلفة .

ولهذا فإننا لانستطيع القول بما يقول به المثال الأول من أن الثقافة العربية على مايرام ، وأنه ليس فى الإمكان أبدع مما كان ، ولايعدو ما نحتاج إليه عن أن يكون مجرد مشروعات جزئية للإضافة والتحسين والتطوير . فهذا تسطيح وغفلة عن حقيقة واقعنا الثقافى .

ولسنا نستطيع الدعوة إلى القطيعة المطلقة مع الذاكرة التراثية كما يدعو أدونيس . حقا ، ان كل مرحلة فكرية جديدة ينبغى أن تكون قطيعة مع المراحل السابقة . ولكن هناك فارقا بين القول بالقطيعة المطلقة مع الذاكرة التراثية ، وبين القطيعة الجدلية التى تعنى الاستمرار الابداعى ، والتواصل النقدى الخلاق تعبيرا عن ضرورات موضوعية وذاتية جديدة . ويكاد أدونيس يذكرنى بالعصفور الذى أشار إليه الفيلسوف الألمانى كانط فى كتابه " نقد العقل المجرد " ، هذا العصفور الذى كان يضرب الهواء بجناحيه كى يطير ، ويتصور أنه لو لم يكن هناك هواء لكان طيرانه أكثر يسرا وسهولة ! ولايعرف أنه لولا الهواء الذى يقاوم جناحيه لما استطاع أن يطير !!

لا ابداع ثقافى بمعزل عن الذاكرة التراثية الحية ، بفضلها وعلى الرغم منها فى آن واحد .

ولسنا نستطيع كذلك الموافقة على هذه الدعوة التى يدعو بها العروى إلى مايشبه التبعية للفكر الغربى ، أو على الحكم الاطلاقى المجرد الذى يسحبه الجابرى على مايسميه بالعقل العربى عامة . والغريب أن دعوة العروى وحكم الجابرى يتناقضان مع ماتتسم به كتابات هذين المفكرين من عقلانية نقدية ومنهج تاريخى .

ولسنا نستطيع كذلك أقرار النزعة السلفية بشقّيها المتزمت والجديد . فهى بإسم الأصالة دعوة إلى تجميد الحياة ، وإلى العزلة عن خبرات العصر وحضارته ، فضلا عن غفلتها عن الرؤية الموضوعية للواقع فى مختلف ظواهره الصراعية .

إن مشكلة هذه الاتجاهات الثقافية جميعا ـ على اختلافها ـ أنها تعالج الثقافة معالجة مثالية متعالية ، خالية من الرؤية الاجتماعية والتاريخية . وهى لهذا ، وبرغم ما قد يتوفر لدى القائلين بها من جدية ونوايا طيبة وتطلع للتغيير بل للتثوير ، فإنهم يسهمون بشكل أو بآخر فى تكريس واقعنا الثقافى الراهن ، وبالتالى واقعنا السياسى والاجتماعى السائد . ولهذا يكثر بينهم الحديث عن أزمة ثقافية هى فى الحقيقة أزمة مفهوم معين للثقافة ، وأزمة ثقافة معينة .

ماهى الثقافة :

وتأسيسا على هذا ، قد يكون من الضرورى أن نتأمل معنى الثقافة وحقيقة أزمتها .

وأحب أن أؤكد منذ البداية انه ليس هناك ما يمكن أن نسميه فراغاً ثقافيا لدى أى إنسان أو

فى أى مجتمع . فهناك ملاء ثقافى دائما أيا ما كانت قيمة هذا الملاء الثقافى أو مستواه أو دلالته الاجتماعية . فالناس جميعا وبغير استثناء مثقفون وإن لم يمارسوا جميعا وظيفة المثقف فى المجتمع . ذلك أن لكل إنسان ثقافته التى تتمثل فى رؤيته الفكرية للعالم ، وسلوكه العملى والاجتماعى والوجدانى فيه ، سواء كان واعيا بهذا أو غير واع . ولهذا فهدف التثقيف أحيانا قد يكون هو التفريغ الثقافى لا التثقيف ، التفريغ الثقافى ـ نقديا ـ من أجل إعادة التثقيف . أى يكون التثقيف نقدا ونقضا وتغييراً للبنية الثقافية المسيطرة من أجل إرساء بنية ثقافية أخرى جديدة . مختلفة . ولعلى أسوق فى هذا الصدد تجربة صغيرة لى فى لقاء مع أحد الفلاحين منذ سنوات بعيدة . كان فلاحا فصيحا بحق ، راح فى أول لقاء بيننا يمتحننى فى كل شئ ، من حركة الأفلاك حتى أدق المشاكل والهموم الإنسانية . وكانت إجابتى دائما تخّيب ظنه . ذلك أنه كان يملك إجابات جاهزة يغلب عليها الطابع الأسطورى السحرى أو الدينى ، على حين كانت إجاباتى باردة جافة برودة وجفاف العلم . وفى النهاية سألنى هذا الفلاح الفصيح الطيب : جُل لى ياسى الأفندى .. إيه معنى كلمة سلامات ؟ قلت له : معناها ياعم جمعة التحية والأمان . فضحك عم جمعة من إجابتى الساذجة وقال : شوف ياسى محمود : " سلا " ده كان أصله ملك ظالم جوى جوى . الناس بتخافه وبتهابه . جام الملك سلا ده مات . الناس فرحت وخرجت تجول لبعضيها سلا مات . سلا مات " . وهنا وجدت فرصتى للحديث لأول مرة ـ فقلت لعم جمعة : وهوّه الملك الظالم مات خلاص ياعم جمعة ، يعنى الظلم مات خلاص ياعم جمعة ؟ فرد علىّ عم جمعــة قائلا : الظلم مالى البلد ياسى محمود فقلت له : يعنى سلا لسه مامتش ؟! قال : هه !؟ فقلت له : لو كان سلا يا عم جمعة اسم ملك ظالم صحيح ، كان لازم الناس لما تتقابل تقول لبعضيها : سلا .. لسه مامتش ، سلا .. لازم يموت " وهزّ عم جمعة رأسه ، وهكذا وجدت ثغرة أدخل منها إلى بنيته الثقافية كلها ، لنبدأ معا حديثا سياسيا اجتماعيا جديدا .

أردت أن أقول ببساطة ، إن لكل إنسان رؤيته الثقافية التى تتجسد فى تصوراته وفى سلوكه العملى ومواقفه الاجتماعية . وهذه الرؤية الثقافية رغم طابعها الشخصى الذاتى ليست مجرد رؤية شخصية ذاتية صنعها الإنسان لنفسه بنفسه ، مهما كانت عبقريته الفردية ، أو مهما كانت مشاركته الابداعية فى إغنائها ، وإنما قد امتص هذه الثقافة من الحقل المعرفى الاجتماعى الذى يعيشه ، فضلا عن موقفه الاجتماعى وممارساته وخبراته الحياتية فى مجتمعه الخاص وعصره عامة . إن تفسير عم جمعة لتعبير " سلامات " هو جزء من بنية ثقافية تعبر عن ايديولوجية طبقية معينة ، لم يصنعها هو وإنما امتصها وتمثلها اجتماعيا . إن الناس يتحركون رغم الطابع الحر بل الابداعى أحيانا لتحرّكهم كأفراد ، يتحركون فى إطار حقل ثقافى معين يشرط حركتهم سلبا أو ايجابيا . وفضلا عن هذا فالثقافة لاتقتصر ـ كما يظن أحيانا ـ على التعابير والمنجزات والمفاهيم والقيم الأدبية والفنية والفكرية والعلمية فحسب ، وإنما تشمل كل المضامين الفكرية والوجدانية والتذوقية فى مختلف مجالات السلوك السياسى والاقتصادى والاجتماعى . وهى بهذا المعنى جزء من البنية الايديولوجية الاجتماعية العامة التى هى أكثر شمولا وتجريدا . ولهذا فالثقافة كبنية إيديولوجية تتغلغل كقوة فاعلة فى مختلف أنسجة المجتمع

وهياكله السياسية والاقتصادية والاجتماعية والادارية والتنظيمية عامة ، على أنها فى الوقت نفسه هى نتيجة لهذه الأنسجة والهياكل وإفراز منها .

وليس التمييز بين مايسمى بالبنية الفوقية الايديولوجية والبنية التحتية الاقتصادية إلا مجرد تمييز وظيفى ، فالبنيتان متداخلتان متفاعلتان ، ويشاركان معا بانتاجهما وبإعادة انتاجهما ، فى إعادة انتاج علاقات الإنتاج السائدة . ففى كل مشروع سياسى أو اقتصادى أو اجتماعى مفاهيم وتصورات وقيم ثقافية هى القوة المحركة للمشروع ، وهى فى الوقت نفسه ثمرة من ثمرات المشروع المنفذ نفسه . على أنه فى كل مجتمع ، لانجد بنية ثقافية ايديولوجية واحدة وإنما هناك البنية المعبرة عن الطبقة أو تحالف الطبقات الاجتماعية السائدة ، وهناك بنية أخرى معارضة متناقضة مع تلك البنية السائدة . وهذا هو التعبير عن الصراع الطبقى فى المجال الثقافى والايديولوجى عامة . وكما أن لكل سلطة أيديولوجييها ومثقفيها ، فهناك كذلك إيديولوجيون للسلطة المضادة التى يرهص بها الصراع الطبقى المحتدم . معنى هذا أن الثقافة ليست عملية محايدة ، حتى وإن بدت كذلك فى الظاهر . إنها معركة صراعية حادة . وإن تكن خافتة . فى قلب العملية الاجتماعية ، معركة صراعية بين رؤيتين ثقافيتين . فهناك ثقافة " الملاط " (الأسمنت) التى تسعى لتوحيد وتنميط المفاهيم والتصورات والقيم تجميداً وتكريسا للأوضاع السائدة المعبرة عن مصالح الطبقة أو التحالف الطبقى الحاكم ، إنها ثقافة اصطياد الإنسان ، التى تتخذ أحيانا شكلا جهيرا صارخا شرسا ، فى الرقابة على الصحف والكتب والتعابير الفنية ومصادرتها ، وفصل المثقفين من أعمالهم واعتقالهم وسجنهم بل تصفيتهم جسديا ، وهناك ثقافة التوعية العقلانية والتغيير والتجديد والتثوير التى تسعى لتأسيس رؤية سياسية واقتصادية واجتماعية جديدة هى وعى مناضل متطلع إلى واقع إنسانى جديد أكثر حرية وعدالة وإبداعا وإنتاجا وسعادة .

وقد يكون من التبسيط المخل قصر الصراع فى المجتمع بين ثقافتين ، فما أكثر ما فى المجتمع الواحد وخاصة مجتمعاتنا العربية من ثقافات متعددة وذلك لتعدّد الأبنية والهياكل الاقتصادية والاجتماعية بل والقومية أحيانا والطائفية أحيانا أخرى مما يعقد الصراع الاجتماعى . بل قد يدور الصراع الفكرى داخل السلطة الواحدة نفسها بين الفئات المتحالفة فيها وانعكاساً للصراع الدائر فى المجتمع . على أنه فى جميع الأحوال هناك ثقافة سائدة مهيمنة تعبيرا عن الفئات الاجتماعية السائدة والمهيمنة وتكريسا لهذه السيادة والهيمنة . وعندما نقول بأن الثقافة تعّبر عن الفئات الاجتماعية السائدة لانقصد بذلك أنها تعبر التعبير المباشر الفجّ عنها ، ولانقصد مجرد الدعاية الشعارية للسلطة ، فللثقافة وللفكر عامة ، رغم تعبيرهما عن الواقع الاجتماعى ، قوانينهما ومنطقهما الخاص المستقل نسبيا ، وإنما نقصد الجوهر الفكرى العام الذى يسهم بشكل غير مباشر فى إنتاج وإعادة إنتاج علاقات الإنتاج السائدة وعلاقات القوى المهيمنة .

الثقافة والواقع :

إذا كانت هذه هى الملامح العامة لمفهوم الثقافة ، فما هى حقيقة أزمتها ؟ إن الأزمة بشكل عام هى حالة اختلال للعلاقة الوظيفية بين مكونات ومقومات بنية معينة . فالأزمة الاقتصادية هى اختلال العلاقة بين الإنتاج والاستهلاك ، والأزمة الصحية هى اختلال العلاقة الوظيفية بين عضو أو أعضاء فى الجسم الإنسانى وعضو أو أعضاء أخرى . وهكذا . فما حقيقة الأزمة الثقافية ؟ ولكن .. أى ثقافة نعنى فى ضوء ما سبق أن عرضنا له ؟ أزمة الثقافة الرسمية والعربية السائدة المعبرة عن النظم السياسية المهيمنة ، أم أزمة الثقافات المناهضة لهذه الثقافة ولهذه النظم المهيمنة ؟ أزمة مثقفى السلطات الرسمية العربية وإيديولوجييها أو أزمة ثقافة المعارضة والرفض والثورة وأزمة مثقفيها ؟

لو صح مفهوم الثقافة الذى عرضنا له من قبل ، ألا يحسن بنا أن نبدأ أولا بتأمل الواقع الذى تعبر عنه هذه الثقافة ، قبل أن نتحدث عن هذه الثقافة نفسها ؟ أو بتعبير آخر ، أن نبحث فى حقيقة الأزمة فى الواقع العربى نفسه قبل أن نبحث عنها فى الثقافة المعبرة عن هذا الواقع ؟ !

لسنا هنا فى معرض دراسة تفصيلية تحليلية للواقع العربى عامة والمصرى خاصة وتحديد ملامح أزمته . وإنما نكتفى ببعض الأحكام الوصفية العامة .

ولهذا نكتفى بالقول بأن بلادنا العربية منذ القرن التاسع عشر حتى اليوم تعانى أزمة تبعية شاملة للمشروع الرأسمالى العالمى فى مختلف أبنيتها وهياكلها السياسية والاقتصادية والاجتماعية . إن هذا لاينفى محاولات وجهود ونضالات بطولية شتى لمحاولة الخروج من هذه التبعية ، بذلت طوال هذا التاريخ . إلا أنه فى الواقع الراهن ، وخاصة ابتداء من السبعينات من هذا القرن ، بعد ضرب المشروع الناصرى القومى التقدمى ، وقيام الثورة الساداتية المضادة ، أخذت تتعمق هذه التبعية وتستشرى لا مصريا فحسب بل عربيا كذلك . هذا هو جوهر أزمة واقعنا العربى . إنها أزمة التبعية للتقسيم الدولى للعمل ، للرأسمالية الاحتكارية العالمية ، أى للامبريالية العالمية وعلى رأسها الولايات المتحدة الامريكية ، على أنها ليست مجرد أزمة مفروضة من الخارج فحسب ، بل هى أزمة الأبنية والهياكل السياسية والاقتصادية والاجتماعية الداخلية التى تكرس هذه التبعية وتتكرس بها . أو فلنقل بموضوعية كاملة ، إنها أزمة الطبيعة الطبقية الاجتماعية لأنظمة الحكم العربية .

ومن هذه الأزمة تنبع كذلك أزمتنا الثقافية . فليست أزمة الفكر العربى نتيجة لسيادة بنية قياسية فقهية كما يقول الجابرى أو بنية سلفية كما يقول أدونيس ، أو توفيقية انتقائية لاتاريخية كما يقول العروى أو اغترابية فاقدة للاصالة القومية والتراثية كما يقول السلفيون ، هذه قد تكون بعض السمات فى تجليات وممارسات الثقافة العربية السائدة نختلف أو نتفق فى تقييمها . ولكنها ليست جوهر الأزمة أو سببا لها . إن الأزمة الثقافية مشروطة ومرتبطة بأزمة الواقع

العربى ، أزمة تبعيته للامبريالية العالمية ولكن من واجبنا أن نعود إلى تساؤلنا السابق : أزمة أى ثقافة ؟ فلقد سبق إن أشرنا إلى أن هناك أكثر من ثقافة متصارعة فى المجتمع الواحد ، الثقافة السائدة المعبرة عن الفئات الاجتماعية السائدة ، والثقافة المناهضة التى تسعى للسيادة تعبيرا عن إرادة تغيير البنية السياسية والاجتماعية القائمة . فأى الثقافتين هى الثقافة المأزومة ؟ وأسارع بالقول : كلاهما ... وإن اختلفت طبيعة الأزمة وحدودها فى كل منهما . ولنعرض أولا لأزمة الثقافات الرسمية .

أزمة الثقافات الرسمية

تنبع هذه الأزمة فى تقديرى من اختلال العلاقة بين السياسات المعلنة وبين الممارسات العملية ، كما تنبع من التناقض بين هذه السياسات والممارسات وبين ما يحتدم به الواقع العربى من احتياجات وضرورات موضوعية ملحة للتغيير والتجديد والتطوير ، وهذا ما يعّرض أنظمة الحكم لفقدان مصداقيتها وبالتالى لفقدان سيطرتها السياسية والاجتماعية . ولهذا تتصدى هذه الأنظمة لخطر فقدان مصداقيتها بأمور ثلاثة : القمع الإيديولوجى ، والقمع الادارى ، والاغراء أو الاغراق المالى . أما القمع الايديولوجى فإنه يتخذ أكثر من مظهر . ولست أغالى إن قلت أن التهاون فى محو الأمية فى العالم العربى ليس أمرا اعتباطيا . بل هو هدف من أهداف هذا القمع الايديولوجى . ولكن ما أكثر مظاهر القمع الايديولوجى الأخرى من مسعى لتنميط الفكر وتسطيحه بالتعصب الدينى ، والتعصب القومى ، وإثارة النعرات الطائفية واشاعة اللاعقلانية والفكر الأسطورى غير العلمى وتسييد روح الاستهلاك والاستمتاع بغير انتاج أو إبداع ، فضلا عن اشاعة روح اليأس وعدم الاكتراث والقدرية والتسليم والنفعية الفردية والابتذال .

هذه بعض مظاهر الثقافة التى تسعى الأنظمة العربية لتسييدها واشاعتها وتغذية الجماهير بها لمواجهة أزمة مصداقيتها السياسية والاقتصادية والايديولوجية . وهى تستخدم لتحقيق ذلك مختلف وسائل الاعلام والتعليم والثقافة ، من إذاعة وتليفزيون وسنيما ومسرح ومدرسة وكتاب إلى غير ذلك . إنها محاولة لاشاعة الوعى الزائف لتغطية زيف الأنظمة نفسها وإخفاء تبعيتها وتخلفها عن خدمة مصالح الجماهير إن لم نقل خيانتها لهذه المصالح .. وفى قلب هذا الوعى الزائف أو فى قلب عملية تزييف الوعى يتحقق ما يسمى بالغزو الثقافى الامريكى الصهيونى . فالغزو الثقافى ليس عملية خارجية فحسب كما يقال ، وإنما هو كالتبعية السياسية والاقتصادية جزء من العملية الاجتماعية الأيديولوجية الداخلية كذلك بل هو وجه من أوجه هذه التبعية نفسها . انه استنبات واستحضار لكل القيم والتصورات الاغترابية المعادية لروح العقلانية والديموقراطية والنقد والابداع ، والمتناقضة مع مبادئ وقيم ثورتنا العربية ، ثورة التحرر والتقدم والوحدة القومية الديمقراطية .

على أن أنظمة الحكم العربية لاتكتفى بالقمع اليديولوجى وإنما تسنده دائما بالقمع الادارى . بالرقابة على الكلمة المكتوبة والمنطوقة ، بمصادرة الافكار وسجن المثقفين وتعذيبهم وقتلهم ، بحرمان الجماهير من تشكيل تنظيماتهم السياسية والنقابية والمهنية بحرية ، ومن المشاركة

مشاركة ديمقراطية فى القرار السياسى والاجتماعى الذى يمس حياتهم ومستقبل بلادهم .

وإلى جانب القمع الايديولوجى والقمع الادارى هناك الاغراء أو الاغراق المالى ، أى إغراء المثقفين وشراء كتاباتهم وتشويه ضمائرهم بالدولار النفطى . إنها لمصادفة موضوعية مؤسفة أن أرتبطت الثروة النفطية العربية بأشد الأوضاع الاجتماعية تخلفا وأشد الأنظمة السياسية رجعية وتبعية . وهكذا تنتشر ثقافة التخلف والرجعية والتبعية بانتشار هذه الثروة النفطية . فكم من بلايين الدولارات تصرف فى مجال الاعلام خاصة من أجل فرض وإشاعة هذه الثقافة التى تتزيا بأحدث الأساليب التكنولوجية الاعلامية وتستكتب أبرز وألمع الكتاب والصحفيين العرب .

ولعلى أكتفى هنا بالإشارة إلى تلك الجرائد والمجلات النفطية التى تبدأ صفحتها الأولى باسم الله ، وكلها كفر وطنى واجتماعى وتبعية سافرة أو مقنّعة للامبريالية الامريكية ، وتواطؤ مع المخطط الامريكى ـ الصهيونى .

وهكذا بالقمع الايديولوجى والادارى والاغراء المالى النفطى تسعى أنظمة الحكم العربية إلى تغطية أزمة مصداقيتها الايديولوجية والسياسية ، أزمة تناقضها مع مايفرضه الواقع العربى من ضرورات للتغيير والتجديد والتطوير ، أو بتعبير محدد من ضرورات الخروج من التبعية للمشروع الرأسمالى الاحتكارى الامبريالى العالمى ، وبناء المشروع العربى الاستقلالى التقدمى .

على أن الذى لاشك فيه ، وبغير تفاؤل عاطفى ، أن أزمة المصداقية الأيديولوجية للأنظمة العربية تزداد تفاقماً . ذلك أنها إذا كانت تخفى تبعيتها الاقتصادية بل والسياسية برطانات إيديولوجية تزعم بها الاستقلالية القومية والخصوصية الحضارية والتراثية ، فإن سلوكها العملى إزاء أبرز قضايانا القومية الملّحة مثل قضية لبنان وفلسطين والموقف من التوسعية والعدوانية الاسرائيلية والأمريكية ، يفضح هذه الرطانات ويكشف تواطؤها وتبعيتها ويضاعف من أزمة مصداقيتها الايديولوجية . ولكننا لانستطيع أن ننكر كذلك أن الايديولوجية الرسمية ماتزال تؤثر ـ إن لم نقل تسيطر على ـ عقول أغلبية جماهير الأمة العربية ، أغلبية " الشعب المسكين " على حد تعبير فرح أنطون . فما يزال الوعى الزائف يُعْمى كثيرا من العقول والقلوب والعيون . وما أكثر ما تستعين الأنظمة العربية بمفكرين ومثقفين كأبواق للتضليل والخديعة ، بعضهم عن اقتناع صادر عن وعى زائف ورؤية اجتماعية ضيقة قاصرة ، وبعضهم عن تبريرية ومصلحية وانتهازية رخيصة .

على أن الأمر لايقف للأسف عند هذا الحد ، وإنما يتعداه إلى ماتحاوله وتنجح فيه أحيانا المؤسسات الأمريكية من جرجرة بعض مثقفينا إلى دراسات وأبحاث وبعثات ظاهرها العلم وباطنها محاولة الاحتواء الثقافى والمالى أو التعرف على حقائق واقعنا من مصادره العلمية ، أو على الأقل ، ربط هؤلاء المثقفين بهم وابعادهم عن الانشغال بهموم أمتهم وعن الانخراط الواعى المسئول فى أنشطتها الوطنية والتقدمية .

هذا عن أزمة الثقافات الرسمية

فماذا عن أزمـة الثقافة التقدمية المناهضة لهذه الثقافات الرسمية ؟

أزمة الثقافة التقدمية

إن أزمة هذه الثقافة تختلف فى طبيعتها عن أزمة الثقافة الرسمية . فهذه الثقافة لاتصدر تعبيراً أو تكريسا للتبعية والتخلف ، وإنما تصدر عن رفض لهما وسعى للتوعية الشاملة من أجل القضاء عليهما وتجاوزهما إلى واقع آخر متحرر متقدم موحد ديموقراطى . إلا أن هذا الرفض وهذه التوعية يقف فى وجهها ، ويحّد من تأثيرها أمور أربعة :

لعل أولها وأهونها على مافيه من قسوة ، هو العنف الادارى الذى يتعرض له المثقف التقدمى العربى ، والذى يمتد من حرمانه من كلمته إلى تجويعه وإلى دفعه إلى الجنون أو إلى السجن ، بل إلى حرمانه من الحياة نفسها . وقد يكون من الطبيعى فى غمرة الصراع الاجتماعى أن يعانى المثقف هذه المعاناة فى سبيل قول الحقيقة والاسهام فى تغيير الحياة وتجديدها . على أن الأمر لايقف عند معاناة المثقف نفسه وإنما ماتعانيه كلمته نفسها نتيجة لذلك من قيود على انتشارها وفاعليتها .

على أن ثانى هذه الأمور هو عزلة المثقف المصرى والعربى بشكل عام عن الجماهير الشعبية وهو بهذا يسهم هو نفسه فى تقييد انطلاق كلمته وانتشارها وفاعليتها . على أن الأمر لايقف عند حرمان الجماهير من الوعى الذى يتيحه لها معرفتها وتذوقها لمنجزات المثقف التقدمى ، وإنما يمتد إلى حرمان المثقف التقدمى نفسه من الاحساس بحيوية الواقع الجماهيرى مما يسقطه فى كثير من الأحيان فى تجريدات بل شطحات استعلائية لاتتسق ولاتتفق مع احتياجات واقعنا العينى المحدد .

فما أكثر مانتبين فى كتابات وابداع بعض مثقفينا الذين لانشك فى وطنيتهم وتقدميتهم ،. جنوحا إلى الابهام والاستغلاق ، ولا أقول مجرد الغموض ، باسم التجديد والحداثة . وهو فى الحقيقة أقرب إلى الاغتراب بل إلى الهروب إلى الامام المستحيل الذى لايختلف كثيرا عن الهروب إلى الماضى السحيق !

وماأكثر مانتبين كذلك جموداً فى تطبيق بعض المفاهيم والتصورات والخبرات الإنسانية التقدمية والثورية فى غير مراعاة لخصائص واقعنا العينى الملموس ، وما أكثر الاكتفاء بمعرفة المفاهيم التقدمية والثورية والتشدق بها والغفلة أو التعالى عن الحقائق البسيطة والاحتياجات الملحة للواقع الحى . إن التعالى الثقافى التجريدى وتأليه النصوص والرؤية غير التاريخية وغير الموضوعية للواقع وفقدان روح النقد والنقد الذاتى والديموقراطية وعدم احترام حرية الاجتهادات الفكرية المختلفة واغفال الخصوصية باسم النظرة الكلية ، أو طمس النظرة الكلية باسم الخصوصية هى كذلك بعض السلبيات التى يصاب بها الفكر التقدمى ، وتفقده الايجابية والفاعلية .

أما الأمر الثالث فهو أن الثقافة وإن تكن سلاحا فى النضال الوطنى والطبقى ، ومصباحا للتنوير الاجتماعى والتاريخى ، إلا أنها ليست مجرد أداة إجرائية ، ليست مجرد وسيلة لغاية ،

وإنما هى إلى جانب ذلك غاية فى نفسها . ليست هذه دعوة إلى الثقافة من أجل الثقافة ، وإنما هى حرص على الارتفاع بالثقافة عن أن تكون مجرد كتابة لمناسبات ، أو خدمة لتكتيكات مؤقتة ، دون أن يعنى هذا تجاهلا أو إغفالا ـ فى الوقت نفسه ـ للدور الضرورى الايجابى الآنى للثقافة فى كل لحظة من اللحظات . ومن هنا تنبع أزمة خاصة من أزمات الثقافة التقدمية ـ كيف تخدم الثقافة التقدمية اللحظة الراهنة فى غير تسطح أو ابتذال أو ديماجوجية ، وتكون فى الوقت نفسه رؤية ابداعية عميقة للإنسان وللحياة ؟!

ما أحوجنا للفكر المناضل المباشر ، ولكن ما أحوجنا كذلك إلى ما يمكن أن نسميه بالصناعة الثقيلة فى مجال الفكر والثقافة ، أى ما أحوجنا إلى الفكر النظرى الذى يمتلك واقعنا امتلاكا نظريا ووجدانيا بدرجة عالية من الابداع والعمق ، دون أن يفرض علينا هذا أن نتخلى عن الواجبات الملحة للحظة الآنية . إن المثقف العربى التقدمى ممزق فى كثير من الأحيان بين إشكالية واجبات اللحظة الآنية ومتطلبات الدراسة المعمقة المستأنية والتأصيل الابداعى !

أما الأمر الرابع والأخير فهو انعدام الوحدة بين المثقفين التقدميين العرب . ولست أعنى هنا وحدة الفكر ، بل وحدة النضال الثقافى العملى ، فالثقافة العربية التقدمية تمتلئ باجتهادات متنوعة من فكر دينى عقلانى مستنير ، إلى فكر قومى موضوعى ، إلى فكر ماركسى متمرس وعيا ونضالا ، إلى فكر وطنى ديموقراطى عام ذى خبرة عملية حية . ولا أحد يطلب إلغاء هذه الاختلافات الفكرية أو التغافل عنها وتجاهلها . فإنها جميعا تشكل خصوبة فى الفكر العربى ، وتعبر عن قوى وطنية واجتماعية مختلفة وخبرات متنوعة . على أن هذه القوى بإجتهاداتها وخبراتها ماتزال مفككة ، معزولة عن بعضها البعض ، بل مفتتة أحيانا فى داخلها بل قد تنشغل فى كثير من الأحيان بالصراع فيما بينها أكثر من الصراع فى جبهة ثقافية موحّدة ضد العدو المشترك للثورة العربية . ولاشك أن الصراع الفكرى واجب لتنمية الفكر نفسه . ولكن الصراع الفكرى ينبغى أن يخضع لأولويات وضرورات النضال السياسى والاجتماعى العام وإلا أصبح فوضى وتمزقا .

هذه بعض سمات أزمة الثقافة التقدمية وهى كما رأينا لاتمس أساسا مضمون هذه الثقافة بل تمس فحسب قضايا ذات طابع تنظيمى ومنهجى فى ممارساتها .

أزمة الحكم

ولهذا يمكن القول بأن الأزمة الثقافية الحقيقية إنما تعانيها أساسا الثقافات الرسمية انعكاسا وتعبيراً عن أزمة الواقع العربى نفسه ، وأن هذه الأزمة تتحمل مسئوليتها أنظمة الحكم العربية أساسا . إن الأزمة إذن ليست مجرد أزمة ثقافية ، بل هى فى الجوهر أزمة حكم هى مصدر كل الأزمات الأخرى التى يعانيها واقعنا العربى بمستويات واشكال مختلفة .

ولهذا فإن كل محاولة للبحث عن مخرج من أزمة الواقع العربى أو من مأزقه ـ كما يقال هذه الأيام ـ بالدعوة إلى الوحدة القومية ، أو إلى مجرد التضامن العملى العربى ضد العدوان

والتوسع الاسرائيلى ، أو إلى اشاعة الديموقراطية ، أو إلى الخروج من التبعية للامبريالية العالمية عامة والأمريكية خاصة ، سوف تصطدم دائما بأنظمة الحكم المهيمنة وبطبيعة انتماءاتها ومصالحها الطبقية ، أو بالأحرى ، سوف تصدمها وتقف فى طريقها هذه الأنظمة !

إن السمكة تفسد من رأسها كما يقال ، وكذلك المجتمع الإنسانى ..

ولعل هذا يفسر مختلف المحاولات الايديولوجية والديماجوجية لإخفاء وطمس حقيقة الدولة وطبيعتها . فهى بحسب هذه المحاولات مجرد سلطة محايدة فوق الطبقات ، خادمة للمجتمع ككل ، ،معبرة عن الصالح العام لجميع فئاته بغير استثناء أو تحيّز ! أو هى سلطة اسطورية غامضة بل مقدسة أحيانا فرأسها هو ظل الله على الأرض ! أو هى مجرد أفراد موظفين شتى يقومون بمختلف الخدمات دون رابط طبقى يحدد قسماتهم أو سلوكهم ! أو هى الحكومة التى تتغير السياسات والممارسات بتغيرها ! إلى غير ذلك . وتزداد هذه المحاولات الايديولوجية والديماجوجية بالنسبة للبلاد المستقلة حديثا ، أو المتخلفة أو التى تسمى ببلدان العالم الثالث ، وخاصة تلك التى لم تتبلور فيها بعد بلورة واضحة الفئات والهياكل الاجتماعية والطبقية .

ولهذا ، فإن الوعى بحقيقة الدولة وبطبيعتها وإزالة الأوهام وفضح الزيف حول مفهومها مهمة محورية فى أى دعوة سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية .

* * *



إشكاليـــة العلاقـــــة
بين المثقفين والسلطـــــة

مدخل عام

ما أكثر ما تعالج قضية العلاقة بين المثقفين والسلطة معالجة تبسيطية . فالمثقفون يتقلصون فى نموذج لمثقف فرد مطلق يقف فى مواجهة سلطة مطلقة . وبين هذا المثقف الفرد والسلطة تقوم علاقة محددة . فالمثقف إزاء هذه السلطة قد يكون " ناقدا أو مبررا أو متفرجا " (١) ، وقد يكون داخل السلطة أو خارجها ، وقد يكون مع السلطة أو ضدها . وعلى هذا فالعلاقة بين المثقف والسلطة لا تخرج عن أن تكون علاقة ثنائية سواء كانت استبعادية أو توفيقية .

والواقع أن العلاقه بين المثقفين والسلطة أكثر تعقيدا من هذه الثنائية التبسيطية . بل لعل هذه العلاقة أن تختلف باختلاف الملابسات الاجتماعية والتاريخية التى تتحقق فيها ، كما يختلف كذلك الوعى بها باختلاف هذه الملابسات واختلاف المواقف منها .

فى أوائل عام ١٩٦٧ زار مصر الفيلسوف الفرنسى جان بول سارتر وألقى فى جامعة القاهرة محاضرة حول " دور المثقف فى المجتمع المعاصر " . ولقد اقتصر سارتر فى محاضرته على تحديد دور المثقف فى المجتمعات الأوروبية الرأسمالية وعرّف المثقف بأنه " العالم الذى يخرج باهتمامه وعمله من حدود علمه المتخصص إلى آفاق المصالح الإنسانية المشتركة " . وفى تعريفه هذا للمثقف ، وفى محاضـــرته بشكل عام ، وضع سارتر المثقف فى تعارض مع السلطة بشكل مطلق . ولقد اختلفت مع محاضرة سارتر فى مقال نشرته (٢) آنذاك فرقت فيه بين مستويات ومواقف مختلفة للمثقفين وأشكال وطبائع مختلفة للسلطة ، وأشرت فى هذا المقال إلى أن السلطة ليست هى مجرد الجهاز المركزى بل هى كذلك الهياكل السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتعليمية إلى غير ذلك ، وأن موقف المثقفين سواء داخل جهاز الدولة أو خارج هذا الجهاز إنما يختلف باختلاف طبيعة هذا الجهاز وطبيعة سياساته من حيث أنه جهاز رجعى أو تقدمى ، وأن موقف المثقفين لايتحدد فحسب بالتأييد أو بالرفض للسلطة على اطلاقها وإنما يتحدد أساسا بمدى مشاركة المثقفين مشاركة فعلية عملية فى تكريس سياسات هذه السلطة أو تغييرها تغييـــرا جذريا .

(*) بحث ألقى فى ندوة " المعرفة والسلطة فى المجتمعات العربية " التى انعقدت فى صنعاء بين ٦ و ٩ تموز (يوليو) ١٩٨٧ ، ونظمتها جامعة صنعاء بالتعاون مع معهد الإنماء العربى / نشر فى مجلة أدب ونقد العدد ٣٨ / مايو ١٩٨٨ .

وكما كانت محاضرة سارتر تعبيرا عن موقف أغلبية المثقفين فى البلاد الأوروبية الرأسمالية آنذاك ، فإنى أكاد أتلمس فى كلماتى القديمة تضاريس تلك المرحلة من تاريخ مصر فى الخمسينات والستينات عندما كانت ثورة ٢٣ يوليو فى السلطة بقيادة جمال عبد الناصر ، وكانت تلتف حولها الجماهير الشعبية للأمة العربية جمعاء ، بل الأغلبية الساحقة للمثقفين العرب بمستوياتهم واتجاهاتهم المختلفة .

حقا ، لقد عانت ثورة يوليو فى بدايتها بانسحاب بعض المثقفين عنها ، وسلبيتهم إزاءها بل صدامهم معها نتيجة لبعض توجهاتها السياسية والثقافية والاجتماعية آنذاك .

وفى كتابة " أزمة المثقفين " يعرض الأستاذ محمد حسنين هيكل لعناصر هذه الأزمة ويركزها فى أمور ثلاثة هى : ـ

١ ـ المطالبة بعودة الجيش إلى الثكنات .

٢ ـ المطالبة بالديموقراطية وعودة الأحزاب .

٣ ـ المفاضلة بين أهل الثقة وأهل الخبرة " وذلك نتيجة لتعيين بعض العسكريين فى عدد من الشركات والهيئات والمؤسسات فى وظائف يبدو أنها فنية بحتة لا تحتمل غير المتخصصين فى أعمالها " (٣) .

على أن التنمية آنذاك لم تكن فى تقديرى هى أزمة علاقة بين المثقفين على اطلاقهم والسلطة الجديدة كجهاز سياسى عسكرى أو أزمة مفاضلة بين أهل الثقة وأهل الخبرة . بل كانت الأزمة ذات أبعاد سياسية واجتماعية وايديولوجية أساسا . فلا شك أن ثورة يوليو ، وغيرها من الثورات العربية الأخرى التى قامت قبل قيامها أو بعد قيامها ، قد شارك فى قيامها وفى قيادتها طلائع من المثقفين ذوى التوجه التقدمى والقومى العام . حقا ، إن الطابع العسكرى قد غلب على هذه الثورات . إلا أن هذا الطابع العسكرى لا يخفى الوجوه الثقافية البارزة التى شاركت فى التخطيط وفى قيادة هذه الثورات . هذا ، فضلا عن أن ضباط الجيش أنفسهم يعدون من الفئات الثقافية بالمفهوم العام للمثقفين كما سنعرض لذلك فيما بعد . والواقع أن ثورة يوليو لم تنجح فى تحقيق بعض أهدافها إلا بفضل المشاركة الفعالة لمئات المثقفين فى مختلف مستويات العمل السياسى والاقتصادى والاجتماعى والإعلامى والثقافى عامة .

ففى خطة التنمية الاقتصادية الأولى مثلا اشترك فى وضعها ألف وخمسمائة من كبار المتخصصين ، رقام على تنفيذها عشرات الآلاف من المثقفين الذين يجتمع فيهم أهل الثقة بأهل الخبرة (٤) . ولهذا ، فإن النواقص والسلبيات فى ثورة يوليو ، لاترجع فى الحقيقة إلى أزمة المفاضلة بين أهل الثقة وأهل الخبرة ، أو إلى أزمة التعارض والمصادمة بين المثقفين والثورة كما يقال ، أو إلى سلبية المثقفين إزاء الثورة ، وإنما ترجع إلى الطبيعة الطبقية للثورة وإلى ايديولوجيتها التوفيقية وإلى نوعية المثقفين الذين استعانت بهم الثورة لتحقيق أهدافها . لقد كانت الثورة تنادى بالتغيير الاجتماعى والاشتراكية ، وتستعين بمثقفين معادين لشعارات التغيير

الاجتماعى وللاشتراكية ولمشروعاتها عامة أو على الأقل غير مدركين وغير واعين حتى بحقائق وآليات التغيير الاجتماعى الذى تسعى الثورة إلى تحقيقه ، فى الوقت الذى كانت تغيب فى السجون لفترات طويلة المثقفين الاشتراكيين الحقيقيين أو تعمل على تهميشهم اجتماعيا أو تسعى إلى استيعابهم داخل ايديولوجيتها الخاصة .

لم تكن القضية إذن فى الخمسينات والستينات هى أزمة العلاقة بين المثقفين والثورة أو بين المثقفين والسلطة ، بل كانت خلافا حول سياسات وايديولوجيات داخل الثورة وخارجها تتعلق بالديمقراطية والتنمية الاقتصادية والاجتماعية والسياسة الخارجية فضلا عن مناهج وأساليب وأسس تحقيق الوحدة العربية .

ولهذا فإن المقال الذى كتبته عام ١٩٦٧ ردا على سارتر كان تعبيرا عن هذه الخبرة الواقعية الحية ، أكثر منه تعبيرا عن إشكالية موضوعية بين المثقفين والسلطة .

على أننا فى هذه السنوات الأخيرة ، نجد هذه القضية تبرز من جديد فى صورة إشكالية بل مأساوية حادة ، وتتسع فيها المسافة بين طرفيها حتى تكاد تصل إلى ما يشبه الثنائية المطلقة .

ولقد استطعت أن أحصى خلال السنوات الأخيرة خمس ندوات غير ندوتنا هذه فضلا عن مقالات متناثرة ، يدور محورها حول العلاقة بين المثقفين والسلطة . وفى تقديرى أن هذا الاهتمام البالغ بهذه القضية ، والطابع الإشكالى الحاد لطرحها إنما هو تعبير عما يعانيه واقعنا العربى الراهن فى هذه السنوات الأخيرة من أزمة بنيوية فى مجمل أوضاعه وممارساته السياسية والاقتصادية والاجتماعية التى تزداد كل يوم تخلفا وتمزقا واستبدادا وتبعية . وقد لايسمح المجال بتفصيل حول طبيعة هذه الأزمة وأسبابها وآفاقها ، ولكن حسبى أن ألخص هذه الأزمة بفقرة واحدة من تقرير المنظمة العربية لحقوق الإنسان الذى صدر مؤخرا .

تقول هذه الفقرة " إن الرأى العام العربى ، يدرك أن الهزائم والانتكاسات التى حاقت بوطنه الكبير فى السنوات الأخيرة ليست قدرا محتوما . وليست دلالة على عجز شعوب أمته . وإنما هى بسبب عجز الأنظمة . وأن هذه الشعوب قد سجلت فى الماضى القريب انتصارات باهرة ، وقدمت أعز التضحيات . وأن أهم أسباب الأزمة الحاضرة هى التغييب القسرى للجماهير العربية عن المشاركة فى تقرير مصيرها والاسهام فى صياغة حاضرها ومستقبلها ، والدفاع عن أوطانها وأن هذا التغييب يبدأ بمصادرة الحريات الاساسية للجماهير وينتهى بالانتهاك الفاضح لحقوق الإنسان الفرد " (٥) .

إن خلاصة هذه الصورة التى تقدمها هذه الفقرة من تقرير " المنظمة العربية لحقوق الإنسان " هى أن الأنظمة العربية عاجزة ، والجماهير العربية مغيبة . وبصرف النظر عن حقيقة موقف الأنظمة هل هى عاجزة أم متواطئة ، فلاشك أن هناك تخلفا فى جانب الأنظمة ، وتغييبا فى جانب الجماهير . وفى هذه الصورة المأساوية كان من الطبيعى أن تبرز إشكالية العلاقة بين المثقفين (الذين هم طلائع الوعى الاجتماعى على اختلاف انتساباتهم واتجاهاتهم) وبين الأنظمة

الحاكمة ، وأن تنعقد الندوات وتكتب المقالات وترتفع التساؤلات القلقة حول المثقفين وموقفهم ودورهم ومسئوليتهم فى مواجهة هذه الأوضاع .

ولا أتردد فى أن أقول بصراحة واجبة أن بعض الكتابات وبعض المداخلات فى هذه الندوات ، ماكانت ـ موضوعيا على الأقل ـ تنتهى إلى تحديد معالم الخروج من محنة هذه الأوضاع ، بقدر ما كانت تغيب حقائق وآليات هذه المحنة ، كما كانت تغيب المنهج الموضوعى لمعالجتها ، وبالتالى كانت تكرسها تكريسا . وليس هذا بالأمر الغريب الشاذ . فالثقافة بعد من أبعاد هذه " الأوضاع ـ المحنة " . وبتعبير آخر أكثر عمومية وأكثر موضوعية ، إن الثقافة بعد من أبعاد السلطة ، كل سلطة . ولهذا فإن القول ـ وهنا ندخل فى موضوعنا ـ بالثنائية الضدية الاستبعادية أو الثنائية التوفيقية بين المثقفين والسلطة لايفضى إلى تغييب حقيقة العلاقة بين المثقفين والسلطة فحسب ، بل يفضى كذلك إلى طمس طبيعة الثقافة وطبيعة السلطة على السواء . فلا سلطة بغير ثقافة ، ولاثقافة لاتنتسب إلى سلطة ما سائدة ، أو سلطة أخرى تسعى لأن تسود .

ولهذا فليس صحيحا ما يذهب إليه بعض الكتاب من أن المثقف والسلطة ينتسبان إلى حقلين دلالين مختلفين وأن العلاقة الوحيدة بينهما هى علاقة الصراع (٦) .

حقا ، هناك تمايز دلالى بين الثقافة والسلطة ، ولكن هناك كذلك تداخل وظيفى عضوى بين الدلالتين .

ولو عدنا إلى الجذور الاشتقاقية لكلمات السلطة والحكم والثقافة ، فى لسان العرب وفى بعض المعاجم العربية الأخرى ، لوجدنا هذا التشابك والتداخل بين الدلالتين .

فكلمة السلطة إلى جانب ما تحمله من معنى القهر والغلبة ، تعنى كذلك الحجة والبرهان . والرجل السليط هو الفصيح حديد اللسان . ومع كلمتى الحكم والحكومة اللتين تعبران عن السيطرة نجد كلمة الحكمة التى تعنى العلم والتفقه ومعرفة أفضل الأشياء . أما كلمة الثقافة فنجدها سواء فى اللغة العربية أو مختلف اللغات الأوروبية تجمع بين الدلالتين المعنوية والعملية . فالزراعة هى مصدرها فى اللغات ذات الجذر اللاتينى ، والتصويب والتسوية والتحديد هو مصدرها فى اللغة العربية . فثقف الشئ تعنى إقامة المعوج فيه ، مثل تثقيف الرمح ، وثاقفه تعنى جالده بالسيف إلى غير ذلك .

حقا ، أننا لاينبغى أن نغالى فى استخلاص نتائج فكرية من هذا التداخل الدلالى فى معنى المفردات ، ولكننا سنجد هذا التداخل الدلالى نفسه بين الممارسة والفكر ، بين السلطة والمعرفة ، بين الدولة والثقافة طوال التاريخ البشرى وخاصة مع نشأة الطبقات الاجتماعية وقيام مؤسسة الدولة . سنجد هذا التداخل الدلالى والوظيفى منذ الملوك السحرة وسلطة الكهنة ، ودور البيروقراطيين ومهندسى المشروعات الكبرى فى الدولة القديمة حتى رجال الدين وصانعى القرار السياسى والاقتصادى والاجتماعى ومخططيه ومنفذيه ومروجيه الايديولوجيين فى الدولة

الحديثة . وقد يبرز هذا التداخل الدلالى والوظيفى بصورة أكثر وضوحا عندما نضرب أمثلة ببعض الحكام أو الحكماء أو الحكام المثقفين ، وما أكثر الأمثلة على ذلك فى التاريخ القديم والتاريخ الحديث : اخناتون ، على بن أبى طالب ، المأمون ، ابن تومرت ، رويسبيير ، لينين ، ماوتسى تونج ، نهرو ، عبد الناصر ، سنجور ، ديجول إلى العشرات من أمثالهم . إلا أن التمثل بهذه الأسماء قد يفضى بنا إلى نتيجة مغلوطة ، لأنه قد يوحى بأن للثقافة دلالة فردية أو نخبوية علوية ويخفى بهذا دلالتها الطبقية فى بنية السلطة نفسها .

ولهذا قد يكون من المفيد متابعة الرحلة العريقة المستمرة المتطورة المؤسسة لسلطة ـ الثقافة " لنتبين هذه العلاقة العضوية الحميمة بين السلطة والثقافة وما تتخذه من أشكال ومظاهر مختلفة عبر الملابسات التاريخية الاجتماعية المختلفة . ولكن المجال لايسمح بهذا . وحسبنا أن نتوقف عند تحديد مفهوم المثقف ومفهوم السلطة ، وتحديد طبيعة ما بينهما من تداخل دلالى ووظيفى رغم ما بينهما من تمايز .

من هو المثقف :

إن أى محاولة لتعريف المثقف ستغوص بنا فى غابة من عشرات التعريفات التى تصدر كلها عن موقف فكرى معين . فهناك من يعرف المثقف بأنه الحاصل على الشهادة العليا الجامعية ، وهناك من يعرفه بأنه المتخصص فى شئون الثقافة ، والذى يتعامل مع الأفكار المجردة والتى يضع اعتباراتها فوق مختلف الاعتبارات الاجتماعية اليومية ، أو بأنه المفكر المرتبط بقضايا عامة أكبر من حدود تخصصه أو هو صاحب الرؤية النقدية للمجتمع أو هو العالم القلق أو هو المبدع فى مجال الآداب والفنون والعلوم والفكر ، أو هو المتعلم ذو الطموح السياسى أو هو واحد من صفوة أو نخبة متعلمة ذات فاعلية على المستوى الاجتماعى العام إلى غير ذلك . وهى تعريفات تقصر المثقف على مستوى ثقافى معين أو مستوى اجتماعى معين . وقد يكون أبسط تعريف هو ذلك الذى يميز بين العمل الذهنى والعمل اليدوى . وهو فى الحقيقة كذلك تعريف غير دقيق على اطلاقه . فكل عمل يدوى مهما كانت بساطته الآلية يحتوى بالضرورة على قدر من الجهد الذهنـــــــى . وفى تقديرى أن أصدق تعريف وأدقه هو ذلك الذى يقول به جرامشى وهو أن (٧) كل إنسان مثقف وإن لم تكن الثقافة مهنة له . ذلك أن لكل إنسان رؤية معينة للعالم ، وخطا للسلوك الأخلاقى والاجتماعى ، ومستوى معينا من المعرفة والإنتاج الفكرى . كل إنسان مثقف إذن وإن اختلفت مستويات ووظائف ودلالات ثقافته . وهكذا يتسع مفهوم المثقف ليشمل المفكرين والعلماء والكتاب والمبدعين والفنيين ورجال الدين والأطباء والمهندسين والمديرين ورجال القانون والأطباء والموظفين والموجهين الإعلاميين والصحفيين ورجال الأعمال والطلبة .

بل يتسع كذلك لقوى الإنتاج اليدوى من عمال وفلاحين . وبهذا المعنى الواسع للمثقف ينقسم المثقفون إلى مثقف عام ومثقف متخصص .

ولايشكل المثقفون طبقة اجتماعية محددة ، بل ينتسبون إلى مختلف الطبقات والفئات

الاجتماعية ، من الطبقة الارستقراطية إلى البورجوازية والفئات البينية المتوسطة حتى الطبقة العاملة . فلكل طبقة وفئة من هؤلاء مثقفوها المعبرون عنها سواء بالانتساب الاجتماعي المباشر ، أو بالانتماء الفكرى . وهناك بحسب تعبير جرامشى المثقف العضوى للطبقة البورجوازية وهناك المثقف العضوى للطبقة العاملة ، وهناك المثقفون المعبرون عن مختلف الفئات الاجتماعية الأخرى . ولعل الفلاحين أن تكون الفئة الاجتماعية الوحيدة كما يذهب (٨) جرامشى التى ليس لها مثقفوها المعبرون عنها ، وإن يكن العديد من المثقفين من ذوى أصول فلاحية .

وهناك من الباحثين من يذهبون إلى أن المثقفين ينتسبون عامة إلى الفئات الاجتماعية الوسطى ، ويتحلون لهذا بسمة اجتماعية موحدة . وقد يبدو هذا صحيحا وخاصة فى مجتمعاتنا العربية ومجتمعات البلاد النامية عامة التى برزت فيها وتكاثرت واتسعت الفئات الاجتماعية الوسطى بعد حصولها على الاستقلال ونتيجة للتوسع فى التعليم تلبية للاحتياجات الجديدة . إلا أنه فى إطار هذه الفئات الوسطى سنجد كذلك الانتماءات والانتسابات الفكرية المختلفة التى لاتجعل من المثقفين طبقة متجانسة من حيث المصالح وبالتالى من حيث الأفكار .

وهناك من الباحثين من يذهب إلى اعتبار المثقفين الطبقة الاجتماعية المالكة لامتلاكهم لرأس مال ثقافى يؤهلهم للحصول على الجانب الأكبر من فائض القيمة على المستوى الاجتماعى العام ، ويتيح لهم وضعا متميزا فى السلطة ، فاللامساواة فى المعرفة تؤدى إلى اللامساواة الاجتماعية وبالتالى فالأكثر معرفة هو الأكثر سلطة . والواقع أنه إذا صح أن اللامساواة فى المعرفة تؤدى إلى اللامساواة الاجتماعية ، فإن المعرفة أو رأس المال الثقافى وحده لايعنى السلطة ، رغم أهميته فى بنية السلطة كما سوف نرى .

وهناك من الباحثين من يذهب إلى أن المثقفين كيان اجتماعى عبر طبقى ، أى يكاد أن يكون كيانا قوميا فوق الطبقات (٩) ، وإن كان يقصر هذا الحكم على المثقفين المصريين أساسا . والواقع أن مصدر هذا التعريف الفضفاض هو قصره مفهوم المثقفين على المشتغلين بشئون الثقافة العامة دون المشتغلين بالثقافة التقنية . ولكن حتى فى إطار هذا المفهوم الضيق للمثقفين فما أكثر التمايزات الطبقية بينهم .

إن المثقفين ليسوا طبقة بثقافتهم وليسوا فوق الطبقات أو عبرها بهذه الثقافة ، وإنما يتنوع ويختلف انتسابهم كشرائح وفئات اجتماعية إلى هذه الطبقة أو تلك بطبيعة موقعهم من نظام الإنتاج الاجتماعى المحدد تاريخيا ، وعلاقة هذه المجموعة بوسائل الإنتاج فى إطار التعبير القانونى عنها ودورها فى التنظيم الاجتماعى للعمل وحجم الدخل وأسلوب الحصول عليه . ولايمكن تحديد الطبقة تحديدا كاملا بغير اجتماع هذه المعايير الأربعة (١٠) .

وعلى هذا فالمثقفون من حيث أنهم مثقفون ليسوا طبقة لا من الناحية الاقتصادية أو من الناحية السياسية أو من الناحية الأيديولوجية ، وإنما يمثلون فئات وشرائح طبقية مختلفة . وتتحدد انتساباتهم الطبقية بحسب موقعهم من نظام الإنتاج فى ضوء هذه المعايير الأربعة . إن

لكل طبقة اجتماعية مثقفيها الذين ينشأون بنشأتها (١١) . إلا أن الانتساب الطبقى للمثقفين لايكون بالضرورة مرتبطا بنشأتهم الطبقية ، وإنما بانتمائهم الايديولوجى أساسا . ولهذا قد يكون من التعسف الاعتماد على معايير الانتساب الط[illegible]وحدها فى تحديد الموقف الطبقى للمثقفين . وهنا تثار إشكالية الوجود والوعى فى الطبيعة [illegible]بة للمثقفين . فقد يتطابق الوجود والوعى الطبقيان وقد يتعارضان . ولهذا تتحدد طبقية المثقفين بالموقف الذى يتخذونه من الصراع الطبقى الدائر فى المجتمع عامة وفى مجال الثقافة الايديولوجية خاصة .

وقد يكون من المفيد فى هذا الوضع من معالجتنا لموض[illegible] المثقفين أ[illegible]حدد الفرق بين الثقافة والايديولجيا . فالثقافة فى تقديرى ليست مرادفة للإيديولجيا ، وقد ي[illegible] مفهومها أكبر من مفهوم الايديولوجيا . إن الثقافة تعنى أولا المعرفة بالمعنى الشامل للمعرفة ، أى الامتلاك النظرى أو التقنى أو الوجدانى لحقائق الواقع الطبيعى والاجتماعى والإنسانى عامة ، وما يتضمنه هذا الامتلاك من إنتاج وإبداع كذلك فى المجال النظرى أو التقنى أو الوجدانى ، أيا كان مستوى هذا الامتلاك هذا الإنتاج والإبداع . على أن هذا الامتلاك والإنتاج المعرفى يتعرض دائما فى الممارسة الاجتماعية إلى توجيه وتوظيف مصلحى طبقى . وهذا ما يحوله من مجال المعرفة إلى مجال الأيديولوجية . فالأيديولوجية هى نسق من الأفكار والقيم والسلوك المعبرة عن مصالح طبقة من الطبقات الاجتماعية .

وبرغم التمايز بين المعرفة والايديولوجية ، فما أعمق التداخل بينهما فتطور المفاهيم والمنجزات عامة ، سواء على مستوى العلوم الطبيعية أو الاجتماعية أو الإبداع التقنى أو الأدبى والفنى والفكرى ، مشروط بالتطور فى الأوضاع والعلاقات الاجتماعية ، وإن يكن فى الوقت نفسه عاملا من عوامل تطوير هذه الأوضاع والعلاقات نفسها .

وفى أسس أشد المعارف العلمية دقة وموضوعية قد نجد عناصر أيديولوجية يسعى العلم دائما فى تطوره إلى التخلص منها أو تحديدها حسابيا على الأقل (١٢) . والايديولوجية بدورها لاتحقق مصداقيتها أو فاعليتها المعنوية بغير الاستناد إلى أساس معرفى ، وذلك بتوظيفها الحقائق والمنجزات المعرفية توظيفا يضمن لها المصداقية والمشروعية . ولهذا ما أكثر المعارك الايديولوجية المحتدمة حول تفسير بعض نتائج العلوم الطبيعة (١٣) ، وما أكثر ما تأدلج المعارف العلمية لخدمة أهداف مصلحية . هذا فضلا عن استخدام النتائج التكنولوجية للعلوم لخدمة أهداف ايديولوجية ومصلحية مختلفة ، كاستخدام القنابل الذرية والنووية والاذاعة والتليفزيون ووسائل الاتصال وأجهزة التحكم السيبرنيطيقى والمعلوماتية وعلم الجينات إلى غير ذلك .

ورغم هذا كله ، يظل للثقافة جانبها المعرفى الخالص رغم طغيان الجانب الأيديولوجى عليه ولكن ما أكثر ما يكون لهذا الجانب المعرفى الخالص كذلك فاعلية ايديولوجية بشكل مباشر أو غير مباشر .

فجاليليو لم يتعرض للمساءلة والمحاكمة لمجرد قوله بدوران الأرض حول الشمس ولخروجه على نسق فكرى لعلاقات بنية فلكية مستقرة تتبناها الكنيسة ، وإنما لأنه بهذا النسق الفلكى الجديد الذى يقول به يخلخل نسق البنية الاجتماعية الطبقية السائدة آنذاك ! ولقد عبر برتولد بريشت تعبيرا رائعا عن هذه الحقيقة فى المشهد العاشر من مسرحيته " حياة جاليليه " (١٤) .

ولهذا فأن الإنتاج والإبداع الفكرى والعلمى والتقنى والمنجزات المعرفية عامة ، تتضمن بالضرورة إمكانات تغييرية بل تثويرية ، لأنها اضافات إلى قوى الإنتاج الاجتماعى والبشرى بشكل عام التى تسهم بتطورها وتقدمها فى تحقيق التغييرات الاجتماعية التقدمية .

ولكن يبقى السؤال : من يسيطر على هذه المنجزات المعرفية ، ولمصلحة من توجه وتوظف ؟ فما أكثر ما تستخدم اليوم المنجزات التكنولوجية العظيمة لتحقيق السيطرة الامبريالية السياسية والاقتصادية والعسكرية والإعلامية والثقافية على العالم . ولعل هذا ما يسم الثقافة والمثقفين عامة بالطابع الإشكالى الناجم عن هذا الازدواج بين المعرفة والايديولوجية . وهنا تبرز قضية السلطة وعلاقتها بالمعرفة والثقافة بشكل عام .

فماهى السلطة واعنى بها بالتحديد السلطة السياسية أو الدولة وما علاقتها بالثقافة والمثقفين ؟

جدل السياسى والثقافى :

لسنا فى مجال تحليل تفصيلى لمفهوم الدولة أو السلطة السياسية . وحسبنا أن نعرض لجانبها الذى يتعلق بموضوعنا العام وهو العلاقة بينها وبين الثقافة والمثقفين ، أو بتعبير آخر العلاقة بين ماهو سياسى وما هو ثقافى فى بنية الدولة أو السلطة عامة .

إن الدولة هى مؤسسة سياسية معبرة عن علاقات الإنتاج السائدة فى المجتمع . ولهذا فهى مؤسسة طبقية أى تعبر عن سيادة طبقة بعينها أو سيادة تحالف طبقى بعينه . والدولة ، وإن تكن تعبر عن طبقة بعينها أو تحالف طبقى بعينه وعن مصالح هذه الطبقة أو التحالف الطبقى الحاكم ، فإنها تسعى إلى ممارسة سلطتها باعتبارها التعبير السياسى الرسمى عن المصالح العامة للمجتمع كله بمختلف طبقاته وفئاته . إنها التعبير السياسى الرسمى عن المجتمع المدنى عامة . ولهذا فهى تمارس سلطتها بوسيلتين أساسيتين : الأولى هى القمع . فالدولة فى جوهرها سلطة قمعية . ولكنها لاتستطيع بالقمع وحده أن تحتفظ بسيادتها وسلطتها أو تحقق مشروعاتها ، وأن تحصل على مشروعيتها أو على الاتفاق العام حولها الذى هو شرط ضرورى لتحقيق توازن عام فى المجتمع رغم مايحتدم فيه من تناقضات وصراعات . ولهذا تلجأ إلى وسيلة ثانية هى الايديولوجيا تحقيقا لهذه المشروعية أو الاتفاق العام أو التوازن الاجتماعى . " وكل دولة لاتملك أدلوجة ـ على حد تعبير عبد الله العروى (١٥) ـ تضمن درجة مناسبة من ولاء واجماع مواطنيها ، لا محالة مهزومة " .

وفى تحليل ابن خلدون لشروط قيام الدولة نجد هذا التشديد كذلك على جانبى القمع

والايديولوجيا الذى يعبر عنها ابن خلدون بالعصبية والدعوة . فالدعوة (١٦) الدينية من غير عصبية لاتتم كما يقول ابن خلدون . والحديث الشريف يقول : " ما بعث الله نبيا إلا فى منعة من قومه " . كما أن العصبية قد تكفى لتأسيس الملك ولكنها لاتكفى وحدها لاستتباب الملك واستدامته وقوته ولهذا لابد لها كما يذهب ابن خلدون من سياسة عقلية أو سياسة دينية (١٧) .

ولعلنا نجد هذا التحديد لجانبى القمع والايديولوجية فى بنية السلطة على مستوى رفيع من التدقيق النظرى فى تفرقـــة التوسير المشهورة بين سلطة الدولة القمعية وأجهزة الدولة الايديولجية (١٨) .

بالقمع والايديولوجيا إذن تتكامل للدولة قدرتها على استقرار سلطتها وتوفير مشروعيتها وتحقيق مشروعاتها . وبهذا لاتكون الايديولوجية مجرد أداة من أدوات الدولة ، أو السلطة ، بل تكون جزءا أساسيا عضويا من بنيتها نفسها . ففى بنية الدولة أو السلطة تترابط وتتداخل وتتآزر الأجهزة القمعية والأجهزة الأيديولوجية مع مجمل العملية الإنتاجية الاجتماعية ليتحقق بهذا الترابط والتداخل والتآرز إعادة إنتاج علاقات الإنتاج السائدة ، أى تكريس الطبقة أو تحالف الطبقات المالكة الحاكمة . وعندما نذكر الأجهزة الأيديولوجية فلسنا نقصرها على تلك الأجهزة التى حددها التوسير وهى (١٩) الدينية والمدرسية والعائلية والتشريعية والسياسية والنقابية والإعلامية والثقافية بالمعنى التقليدى للثقافة ، أدب وفن ورياضة وغير ذلك . وإنما تمتد بمفهوم الأيديولوجيا بحسب المفهوم الذى حددناه من قبل للمثقفين ليشمل مختلف مجالات الإنتاج والإبداع المعرفى والتقنى والعملى والوجدانى على السواء . وهكذا تتخلل الايديولوجيا مختلف مجالات التخطيط والعمل والإدارة والتوجيه والاعداد والتنفيذ فى بنية الدولة كمؤسسة تهيمن على مشروع كبير هو المجتمع ، ويتم إنتاج هذه الايديولوجيا وتبنيها واستيعابها وتوظيفها توظيفا عمليا عن طريق العاملين فى مختلف هذه المجالات على اختلاف مستوياتهم المعرفية والوظيفية .

وبرغم الدور الكبير الفاعل الذى تلعبه المعرفة ـ الايديولوجيا ويلعبه المثقفون عامة الحاملون لهذه المعرفة ـ الايديولوجيا فى إدارة الدولة وتوجيه المجتمع كله وتوحيده تحت سيطرتها ، وبالتالى المساهمة فى إعادة إنتاجها ، إلا إن المثقفين من حيث أنهم مثقفون ليسوا هم القوة المسيطرة المهيمنة فى بنية الدولة كما يزعم بعض الباحثين (٢٠) . إن أساس السيطرة والهيمنة فى بنية الدولة هى القوى المالكة لوسائل الإنتاج . إن الذى يملك هو وحده الذى يحكم ويتحكم فى التحليل الأخير (٢١) . وهذا مايقيم بين ماهو سياسى وما هو ثقافى داخل بنية الدولة وفى المجتمع عامة إشكالية حادة . أقول إشكالية ولاأقول ثنائية . فهناك فارق دقيق ومهم بين الأمرين .

إن الدولة تدرك أنه لاسلطة سياسية لها ، ولامشروعية ولاأخلاقية ولاإخضاع للمجتمع المدنى ولاتكريس لسيطرتها وامتلاكها لوسائل الإنتاج بغير امتلاكها للسلطة الثقافية ، أى المعرفة ـ الايديولوجيا " ولهذا تسعى دائما إلى إنشاء المعابد والكنائس والمساجد (٢٢) ودور البحث

العلمى والتعليم (٢٣) ووسائل الإعلام الجماهيرى والأجهزة الثقافية المختلفة ، وتحرص دائما على تنشئة قوى المعرفة المعنوية والفنية والتقنية والإدارية وتجنيدها واستيعابها وتوجيهها لتكريس سلطتها وإعادة إنتاج علاقات الإنتاج القائمة السائدة .

إلا أنه برغم هذا كله فإن السلطة السياسية لها الأولوية (٢٤) والهيمنة على جميع تجليات المعرفة ـ الايديولوجيا ، وذلك لقيام هذه السلطة السياسية أساسا على قاعدة محددة هى الملكية لوسائل الإنتاج فى المجتمع . ولهذا فجوهر التناقض والثنائية ليس بين السياسى كسياسى والثقافى كثقافى ، وإنما بين المالكين وغير المالكين وإن أتخذ هذا مظهر التناقض والثنائية بين السياسى والثقافى .

والمثقفون بينهم من هم من المالكين وبينهم من هم من غير المالكين . ولهذا فالتناقض الأساسى والثنائية الحادة لاتقوم بين السلطة من حيث أنها سلطة سياسية مهيمنة ، والمثقفين من حيث أنهم مثقفون ، وإنما يقوم التناقض وتقوم الثنائية أساسا بين ثقافتين وأيديولوجيتين أى بين موقفين وموقعين طبقيين . ومن ثم فليس ثمة ثنائية بين المثقفين والسلطة ، وإن قامت بينهما كما سبق أن أشرت علاقة إشكالية ، يمكن تحديدها فى النقاط الآتية : ـ

أولا : إن العديد من المثقفين داخل السلطة ـ المجتمع عامة ـ يدركون أنهم جزء من هذه السلطة ـ المجتمع ، وأنهم يسهمون بإنتاجهم وعملهم بمختلف أشكاله ومستوياته فى تكريس وإعادة إنتاج هذه السلطة ـ المجتمع . إلا أن الأغلبية منهم تعى كذلك بدرجات متفاوتة من الوعى ـ الذاتى أو الموضوعى ، المنظم أو التلقائى ـ بأنهم موضع استغلال واستبداد من جانب هذه السلطه ـ المجتمع التى يكرسونها ، وأنهم فى مستويات دنيا من السلم الاجتماعى رغم ما يقدمونه من إنتاج .

ثانيا : إن العديد من المثقفين يعانون فى كثير من الأحيان وبدرجات متفاوتة كذلك التناقض بين معارفهم وممارساتهم العلمية والتقنية والإدارية ، وبين التوظيف الايديولوجى لهذه المعارف والممارسات ، هذا التوظيف الذى يرفضونه أخلاقيا أو فكريا بدرجات متفاوتة كذلك . (وما أكثر الأمثلة على ذلك ، لعل أبرزها علماء الطبيعة الذين يشاركون فى صناعة القنبلة الذرية أو النووية ، ويرفضون ما ترتبط بها من سياسات عدوانية وتدميرية ، أو أطباء السجون الذين يطلب منهم المشاركة فى عمليات تعذيب سجناء الرأى ، أو المدرسون وخاصة فى مدارس ما قبل الجامعة ، بل والجامعيون أحيانا ، الذين تفرض عليهم برامج تعليمية تتعارض مع مايعرفونه من حقائق اجتماعية وتاريخية أو العسكريون والديبلوماسيون الذين يفرض عليهم خوض معارك أو الرضوخ لمعاهدات صلح لايوافقون عليها ... الخ .

ثالثا : فى الوقت الذى تسعى فيه السلطة السياسية إلى تنمية المعرفة النظرية والعلمية والتقنية عامة لتدعيم مكانتها وتحقيق مشروعاتها ، فإنها تدرك فى بعض الأحيان أن تنمية هذه المعرفة من ناحية أخرى فى هذا الفرع من المعرفة أو ذاك ليس له أهمية فى تنمية مصالحها

الطبقية الخاصة ، وقد تعى كذلك أن تنمية هذه المعرفة سوف تضاعف من قوى الإنتاج بما لا يتفق مع علاقات الإنتاج القائمة . ولهذا تسعى السلطة فى هذه الحالة إلى إهدار جوانب معينة من الخبرات العلمية والمعرفية وتهميش حامليها من المثقفين وتحويلهم إلى موظفين بيروقراطيين . وقد تبدو إمتداداً لهذه السياسة ظاهرة تنمية وتشجيع الاتجاهات اللاعقلانية فى البلاد النامية فى الوقت الذى تحتاج فيه هذه البلاد إلى المزيد من العقلانية وإلى ترسيخها فى تنظيم مختلف مؤسساتها الوليدة . بل قد يبدو التقاعس فى كثير من هذه البلاد عن حل قضية الأمية حلا جذريا وتسطيح الثقافة العامة وتحويل المثقفين عامة إلى موظفين مكتبيين بيروقراطيين وتشجيع مظاهر الابتذال والنظرة البراجماتية النفعية الفردية أن تكون امتدادا كذلك لهذه السياسة التهميشية للثقافة والمثقفين .

رابعا : داخل بنية الدولة الواحدة هناك اختلافات عديدة فى المنهج وأسلوب العمل وطبيعة الرؤية بين أصحاب النظرة الآنية الجزئية المتطلعة إلى المكاسب السريعة ، وبين أصحاب النظرة الشاملة والكلية ، بين أصحاب المنافع المباشرة ، وأصحاب الأهداف البعيدة المدروسة ، بين السياسيين العمليين الذين يتعاملون بالمناورة وبين الخبراء والعلماء المدققين ، بين أصحاب الثقافة العامة وأصحاب الثقافة المتخصصة ، بين أصحاب النزعة الفردية الاستعلائية الاستبدادية وأصحاب النزعة الليبرالية إلى غير ذلك .

خامسا : برغم الايديولوجيا الواحدة المعبرة عن مصالح الطبقة أو الطبقات الحاكمة ، فإنه داخل بنية الدولة ، العديد من التعريفات الايديولوجية المختلفة النابعة من تعدد الفئات الاجتماعية داخل التحالف الطبقى الحاكم ، والنابعة كذلك من اختلاف الوظائف والخبرات والممارسات والمستويات الثقافية أو الاجتماعية فى السلم السلطوى ، وأحيانا كذلك نتيجة للاختلاف النسبى فى المواقف من بعض القضايا السياسية والاقتصادية والاجتماعية ، ونتيجة للاختلاف فى مصدر الثقافات ، كأن يكون مصدرا غربياً خالصا أو مصدرا محليا وطنيا أو مصدرا تراثيا تقليديا .

سادسا : برغم المظهر الليبرالى فى الممارسات السياسية والاجتماعية فى بعض البلاد النامية عامة والعربية خاصة فإن الطابع الجوهرى الغالب هو انعدام الديمقراطية وإهدار الحقوق الأساسية للإنسان وسيادة القوانين الاستثنائية الباطشة وانعدام الحوار الاجتماعى وعدم احترام التعددية الفكرية والسياسية بالمعنى الحقيقى لها ، والتفرد فى إصدار القرارات من أعلى السلم السلطوى دون مشاركة شعبية ديمقراطية مما يفضى إلى تجميد النشاط الفكرى وعزلة وسلبية المثقفين المتخصصين بوجه خاص . ولا تعبر هذه الصورة عن الوضع الاجتماعى فحسب ، وإنما تعبر كذلك عن آليات العمل وطبيعة العلاقات داخل أبنية السلطة نفسها ، وعن العلاقة بين هذه البنية والمجتمع عامة .

هذه فى تقديرى بعض الظواهر المعبرة عما نسميه بإشكالية العلاقة بين المثقفين والسلطة ، بين الثقافى والسياسى . على أن هذه الظواهر ليست تعبيرا عن تناقض حاد أو ثنائية استبعادية بين

المثقفين والسلطة . ذلك أنها إشكاليات قائمة داخل كتلة تاريخية ـ اجتماعية واحدة على حد تعبير جرامشى ، تكشف عن مدى ما يحتدم داخل هذه الكتلة الواحدة من اختلافات وصراعات وثغرات . ولاشك فى أهمية هذه الإشكالية وجدية هذه الظواهر المعبرة عنها ، الأمر الذى يحتم العناية بها والاستفادة منها فى تنمية وتطوير وانضاج الصراع الاجتماعى عامة . إلا أنها لاتعبر ـ كما أشرنا ـ عن ثنائية استبعادية بين المثقفين والسلطة . وعندما يركز بعض الكتاب والباحثين على هذه الظواهر ويقتصرون عليها ويتخذونها أساسا للقول ـ بالثنائية بين المثقفين والسلطة ، فإنهم بهذا يسهمون فى إخفاء حقيقة المثقفين وحقيقة السلطة وحقيقة الصراع الاجتماعى عامة . ولهذا تأتى مقترحاتهم بشأن هذه الثنائية المزعومة بين المثقفين والسلطة دعوة إلى ملء الفجوة أو تجسير العلاقة بينهما ، أى الدعوة التوفيقية بين المثقفين والسلطة .

والواقع إن التناقض الحاد والثنائية الاستبعادية لاتقوم ـ كما سبق أن أشرنا ـ بين المثقفين كمثقفين ، والسلطة كسلطة ، وإنما تقوم أساسا بين الحاكمين المالكين والمحكومين غير المالكين . ومن المثقفين من هم فى زمرة الحاكمين المالكين ومنهم من هم فى زمرة المحكومين غير المالكين سواء كان ذلك انتسابا طبقيا فعليا أو إنتماء ايديولوجيا . أو بتعبير آخر إن الثنائية تقوم أساسا بين سلطة ومثقفيها ، سلطة قائمة بالفعل وسلطة أخرى ومثقفيها ، سلطة ما تزال بالقوة أى إمكانية مناضلة . وهكذا نعود مرة أخرى إلى القضية الجوهرية فى هذا الموضوع وهى قضية الصراع الطبقى فى مجال الثقافة (المعرفة ـ الايديولوجيا) .

والحق أن هذا الصراع لايتمثل فى جيشين يواجه كل منهما الآخر عند حد فاصل بينهما . قد يكون من الجائز أن نقرر هذا نظريا على نحو تجريدى خالص . أما فى الواقع الملموس الحى فما أشد التداخل عمليا وفكريا عبر هذا الخط الفاصل . وفى ضوء تعريفنا السابق للمثقفين نستطيع القول بأن الغالبية العظمى من المثقفين داخل بنية الكتلة التاريخية ـ الاجتماعية المرتبطة بالسلطة ، سواء كانوا عاملين داخل أجهزة الدولة نفسها ، أو كانوا خارجها (٢٥) . ولايوجد من المثقفين خارج السلطة أو خارج كتلتها التاريخية اللهم إلا هؤلاء الذين يتناقضون فكريا معها ويناضلون نضالا سياسيا من أجل تغييرها تغييرا جذريا ، سواء كانوا عاملين داخل أجهزة الدولة نفسها أو كانوا خارجها فالوجود داخل السلطة أو خارجها يتحدد بالموقف الفكرى والسياسى أى يتحدد بحالة الوعى وليس بحالة الوجود .

وعلى هذا ، فإن الصراع بين الجيشين الطبقيين ايديولوجيا لايدور فى شكل مواجهة مباشرة ، وإنما فى قلب الجيشين كذلك . ففى قلب جهاز الدولة المعبر عن الطبقة أو الطبقات الحاكمة المالكة ، تدور ما تشبه الحرب الأهلية الصامتة بين فئات اجتماعية مختلفة وتيارات فكرية مختلفة بعضها فروع من تيار رئيسى سائد وبعضها الآخر فروع من تيار مناقض لايديولوجية القلعة الحاكمة ولكنه منعكس داخلها ومؤثر فيها من خارجها .

وفى هذه الحرب الأهلية الإيديولوجية داخل بنية الدولة ، هناك إمكانيات لقيام تحالفات موضوعية متنوعة بين القوى التى تعبر عن الظواهر الإشكالية داخل البنية نفسها ، وبين القوى

المتناقضة تناقضا جذريا مع هذه البنية والتى هى امتداد داخل هذه البنية نفسها لقوى جديدة خارجها تناضل من أجل إقامة سلطة جديدة .

على أن هذه الحروب الايديولوجية الدائرة داخل قلعة الدولة ، لن تستطيع ـ كما يزعم بعض الباحثين ـ تغيير وتدمير سلطة الايديولوجية الرسمية من داخلها . فمهما استقل بعض أساتذة الجامعات أو طلبة الدراسات العليا مثلا بايديولويجا خاصة بهم مناقضة جذريا مع ايديولوجية الطبقة أو السلطة السائدة ، وراحوا يروجون لها داخل الجامعات وخارجها ، فلن يستطيعوا بهذا وحده ـ مع أهميته وفاعليته ـ هزيمة الايديولوجية المهيمنة .

ولعل مصير حركات الدارسين للعلوم الاجتماعية والطلبة عامة فى سنوات ١٩٦٤ و ١٩٦٨ فى أمريكا وأوروبا أن تكون درسا بليغا فى هذا الشأن . وكذلك الأمر بالنسبة لنمو دور التكنوقراط والخبراء الفنيين والمديرين عامة داخل الأجهزة المختلفة للدولة . فمهما تصاعدت الأهمية البالغة لدورهم داخل هذه الأجهزة ، ومهما تعارضت خبراتهم المعرفية ومواقفهم الايديولوجية بشكل أو بآخر ، بمستوى أو بآخر من الممارسات السلطوية السائدة ، سواء فى المجال السياسى أو الاقتصادى أو الاجتماعى أو الايديولوجى عامة ، فلن يتمكنوا كذلك وحدهم من تحقيق تغيير ايديولوجى جذرى فى بنية الدولة ولهذا فالقول بثورة المديرين أو بسلطة التقنيين ينطوى على رؤية محدودة شكلية لآليات التغيير الاجتماعى ، وكذلك الأمر بالنسبة لمختلف القوى الثقافية المتخصصة من مفكرين وعلماء ومبدعين إلى غير ذلك . انهم قوى تنويرية بغير شك ، ولكنهم وحدهم لن يستطيعوا أن يكونوا قوى تغييرية . وأقصى ما يمكن أن تحققه هذه القوى المعارضـــة داخل بنية الدولة ـ المجتمع ، هو احداث بعض التغييرات والتجديدات الاصلاحية .

ولكن لاسبيل إلى تغيير جذرى حقيقى داخل البنية الايديولوجية السائدة للسلطة إلا بمساندة وتوجيه السلطة الايديولوجية الصاعدة المناقضة لهذه السلطة السائدة ، أى هذه الكتلة التاريخية الجديدة وقواها السياسية الفاعلة التى تنمو فى مواجهة السلطة السائدة وفى استقلال وتمايز بنيوى ايديولوجى عنها وإن تواجدت داخلها فضلا عن الارتباط خارجها بحركة جماهيرية منظمة وواعية نشطة . على أن قوى هذه السلطة الايديولوجية المناقضة للأيديولوجية السلطوية السائدة أو هذه الكتلة التاريخية الاجتماعية الصاعدة نفسها ، معرضة كذلك لاختراقات وتأثيرات ايديولوجية معاكسة تهدف إلى خلخلة وحدتها واضعاف تحالفاتها وتزييف وتشويه مفاهيمها وعرقلة حركتها وفاعليتها ومحاولة استيعابها وأسرها ايديولوجيا فى قلعة السلطة القائمة المهيمنة .

هذه هى الخريطة المتداخلة المتعددة المستويات لبعض مظاهر الصراع الطبقى فى مجال الثقافة (المعرفة ـ الايديولوجيا) ، الذى يدور أساسا على قاعدة الملكية ، وليس على مجرد التعارض والثنائية بين المثقفين والسلطة .

ومن هنا كذلك يبرز معنى الثورة الثقافية كعملية ضرورية حاسمة فى كل ثورة اجتماعية حقيقية . أنها التغيير الجذرى للأبنية الثقافية المتخلفة السائدة فى السلطة والمجتمع ، من مفاهيم ومعارف ومناهج وقيم وأذواق وأشكال سلوك وعادات . وبغير هذا التغيير فلا حياة ولامستقبل لأى ثورة اجتماعية حقيقية فى أى مجال من مجالاتها وممارساتها السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية .

تجسير أم تكسير أم تغيير :

إلا أن الثورة الثقافية مهمة اجتماعية شاملة مرتبطة بالسلطة الثورية . إنها التجذير الحقيقى للسلطة الثورية الجديدة ، ولكنها لاتتحقق بدونها . فلا ثورة ثقافية بدون سلطة ثورية . ولهذا ما أكثر ما ميزت فى دراسات سابقة بين الثورة الثقافية والثقافة الثورية .

فإذا كانت الثورة الثقافية لاتتحقق بدون سلطة ثورية ، فإن الثقافة الثورية هى التمهيد الضرورى لتحقيق السلطة الثورية ، وبالتالى للثورة الثقافية .

وفى مثل ملابساتنا وأوضاعنا العربية الراهنة ، فإنه من المثالية بل من الغفلة أن نسعى لتحقيق ثورة ثقافية وأقصى مانتطلع إليه هذه الأيام هو تنشيط وتنمية الثقافة الثورية والتقدمية بل العقلانية والعلمية عامة . فكلمة الثورة قد أخذت تغيب عن حياتنا لا فى علاقتها بالثقافة فحسب ، وأخذت تحتل مكانها كلمات ومفاهيم أخرى مغايرة ومعاكسة مثل التصالح والتطبيع والعلاقات الخاصة مع اسرائيل وأمريكا ، ومثل المفاهيم الاستسلامية والامتثالية والنفعية واللاعقلانية والانفتاح والتوفيقية والمثالية والهروبية والاستهلاكية إلى غير ذلك .

وقد لايكون المجال متسعا لتحليل بعض المفاهيم والمواقف الايديولوجية السائدة فى حياتنا الثقافية الراهنة .وحسبنا أن نعرض لموقفين فحسب من هذه المواقف لارتباطهما ارتباطا مباشرا بموضوعنا .

فهناك أولا الدعوى التى أخذت ترتفع هذه السنوات الأخيرة ، والتى أشرنا إليها إشارة عابرة من قبل ، هذه الدعوى التى يحمل لواءها سعد الدين ابراهيم والتى تدعو بل تعمل كذلك على تجسير الفجوة بين المثقف والأمير ، أو بين المفكرين العرب وصانعى القرارات (٢٦) . وتستند هذه الدعوى فى الحقيقة إلى بعض المقولات التى نكتفى بمناقشة اثنين منها هما أبرزها . تذهب المقولة الأولى إلى أن السياق العربى الراهن تتركز سلطة القرار فيه (فى المسائل الكبرى) فى يد شخص واحد هو الملك أو الرئيس الحاكم . وهذا صحيح بغير شك فى أغلب النظم العربية ولكن من حيث المظهر . إلا أن القرار فى الحقيقة وإن صدر عن فرد بل وإن استند كذلك إلى نخبة من الخبراء المتخصصين ، فهو من الناحية الموضوعية ليس تعبيرا عن إرادة ومصلحة هذا الفرد وحده ، أو عن حكمة وثقافة هؤلاء الخبراء المتخصصين فحسب ، بل هو تعبير عن إرادات ومصالح اجتماعية طبقية أكبر تتركز فى هذا الفرد أو هؤلاء الخبراء ويضعها هذا الفرد وهؤلاء الخبراء فى اعتبارهم عند اتخاذ القرار . هذا بالطبع لاينفى إمكانية قصور التقدير أو التعسف أو

الخطأ الذاتى أو الموضوعى فى إصدار هذا القرار أو ذاك ، أو تعارضه مع هذه الفئة الاجتماعية أو تلك من الفئات المالكة الحاكمة . أننى أتحدث عن القانون الاجتماعى العام الذى يستبطن إصدار القرار فى المسائل الكبرى . فالتصالح مع اسرائيل مثلا لم يكن مجرد قرار بادر باتخاذه فرد هو أنور السادات ، أو نتيجة استشارته لنخبة من الخبراء والمتخصصين تعبيرا لمصلحته الشخصية فحسب ، وإنما كان تعبيرا عن تغيير فى البنية السياسية والاقتصادية والايديولوجية فى السلطة ـ والمجتمع . ولهذا فمن التبسيطية إن يتقلص إصدار القرار فى المسائل الكبرى فى فرد أو نخبة (٢٧) .

أما المقولة الثانية ، فهى تقليصه كذلك للمثقفين فى المفكرين وحدهم وتقليصه للسلطة فى الحاكم ، ثم تمييزه بين المفكر والأمير (أو الحاكم) تمييزا يقتصر على منهج معالجة الأمور ، ضاربا عرض الحائط بأى اختلاف مصلحى طبقى أو أيديولوجى بينهما ، فالحاكم فى رأيه يتعامل مع النسبى والجزئى والملموس والممكن ، على حين أن المفكر يتعامل مع العام والكلى وماينبغى أن يكون .

وهكذا نتبين التبسيطية والتسطيحية فى تقديم كل من الأمير والمفكر مما يساعد على تقديم حل مباشر لأزمة الثنائية بينهما وهذا الحل هو تجسير ما بينهما من فجوة وتحقيق التلاقى الوظيفى بينهما ، الذى يرشّد سلوك الحاكم بحكمة المفكر .

ويطرح سعد الدين ابراهيم لهذا ثلاثة جسور : الأول جسر ذهبى . والثانى جسر فضى والثالث جسر خشبى . وهذا الجسر الخشبى هو الحد الأدنى الممكن فى الملابسات العربية الحالية الذى يتيح إزالة الصراع أو الثنائية القائمة بين المفكر والحاكم . ولنكتفى بقراءة دور المفكر بإقامة هذا الجسر الخشبى . يتمثل هذا الدور فى الآتى :

(١) بلورة السياسات دون تحديد الأهداف الذى يظل من حق الحاكم وحده .

(٢) ترشيد القرارات التنفيذية من حيث التوقيت والاخراج والاتساق مع قرارات أخرى سابقة أو محتملة وبحسب التداعيات المحتملة .

(٣) إضفاء نوع من الشرعية على السياسات والقرارات التى يستقر عليها الحاكم لتسهيل قبولها جماهيريا وذلك بتفسيرها وتبريرها للرأى العام على أساس أنها صنعت بأفضل الوسائل العلمية الموضوعية .

وهكذا نلاحظ التبريرية لمشيئة الحاكم باستخدام المعرفة العلمية نفسها . وتأكيدا لهذا الموقف التبريرى (أو الترشيدى لو أردنا أن نتجنب الحكم الايديولوجى) يتساءل د . سعد الدين ابراهيم ـ ماذا يفعل المفكر إذا اختلف مع مايطلبه منه الحاكم . ويرد الدكتور سعد الدين ابراهيم : " فليعتذر عن ذلك بأدب ودون شوشرة إعلامية " .

وهكذا لايكتفى فحسب بموقف التبرير وإنما يدعو كذلك إلى تجنب موقف النقد والاختلاف الصريح . إنه جسر سرى خاص داخل سلالك أو حرامك قصر المفكر والأمير .

على أن بعض الباحثين ترميما لهذا الجسر بين المثقفين والسلطة ـ يدعون إلى استكماله بجسر آخر بين المثقفين والجماهير ، كأنما هم غافلون عن أن هذا الجسر المطلوب إقامته بين المثقفين والسلطة إنما هو نفسه الجسر الذى ستسير فوقه السلطة للسيطرة على الجماهير .

ويعترض بعض الباحثين العرب على هذا التجسير ويرون ، أن الأمر ليس فى حاجة إلى دعوة إلى هذا التجسير ، فالجسور قائمة بالفعل بين المثقفين والسلطة ، وهى ليست جسور ذهبية أو فضية أو خشبية ، بل هى جسور بلورية ، أى أنها جسور لاترى . " ولهذا فالمطلوب ليس المزيد من الجسور وإنما التقليل منها " (٢٨) . التقليل منها أو كسرها ؟! نعم ، هناك من المثقفين من يقفون موقفا على النقيض تماما من موقف التجسير ، إذ نراهم يطالبون بتكسير العلاقة بين المثقفين والسلطة لاتجسيرها . وإذا كانت الدعوة إلى التجسير هى دعوى توفيقية تبريرية ، فإن الدعوة إلى التكسير برغم ما تتضمنه من روح نقدية غاضبة ، فهى دعوة مثالية . نجد هذه الدعوة فى كلمة لأمين عز الدين (٢٩) يشكو فيها من أن الخبراء العرب يقدمون العديد من الحلول الرشيدة لمختلف المشاكل الاقتصادية الاجتماعية المتراكمة " والتى لاتكاد تمس من قريب أو بعيد اسس المجتمع الراهن أو تهدد كيانه " ورغم هذا فإن هذه الجهود تواجه دائما بالرفض الرسمى وهو ليس رفضا صريحا بل هو " رفض غامض خبيث " . وينتقد أمين عز الدين المواقف الانسحابية أو التوفيقية لبعض الخبراء إزاء هذا الرفض الرسمى ويرى إن الموقف الصحيح هو أن يعلن الخبراء العرب رفض المشاركة فى أى مؤتمر مالم تعلن الحكومات التزامها بتنفيذ الحلول ، وإدانة موقف الحكومات ، وخلق تيار للخبرة العربية المتحررة داخل كل قطر عربى وعلى المستوى القومى يتجه بالحلول إلى الجماهير . ومع أهمية الدعوى الأخيرة هذه ، التى تحتاج بغير شك إلى أن تتشكل فى مؤسسات مستقلة ، فإن الدعوة بشكل عام لاتمس جوهر البنية السلطوية القائمة .

وفى امتداد لهذه الدعوة وإن يكن على مستوى أكثر موضوعية وأشد عمقا وحسما من الناحية الايديولوجية نموذج المثقف الجديد الذى يعلن عبد اللطيف اللعبى عن وجوده بشكل مازال جنينيا ، ويكاد يجد فيه المستقبل ـ الأمل . وهو " مثقف قطع علاقته مع جميع السلط .. ويقوم بالاضطلاع الأمين بعمله كمثقف .. عمله لامرئى وصامت بالضرورة ولكن هذا العمل يبقى رغم هذا محاولة جريئة لمقاربة الحاضر والماضى ورهانا على المستقبل ... وهكذا ربما لأول مرة يستطيع الإبداع الفنى والنظرى أن ينطلق من إشكالية الخاصة وأن يعيد الارتباط بالواقع العارى والعميق دون أن يعبر صراط السلطة وكواليسها " (٣٠) وبرغم هذه القطيعة الكاملة بين المثقف والسلطة ، يحرص عبد اللطيف اللعبى على عدم الخلط بين هذه القطيعة وبين علاقة المثقف بالسياسة . " إننا نرفض الفصل المتعسف بين السياسى والثقافى . ولكننا حريصون على بيان خطورة عدم التمييز بينهما . المهم قدرة المثقف على الاحتفاظ بالتوازن الصحيح والاحتفاظ بمهمته التى تكمن فى تعريفه الواقع ونقد الأفكار والممارسات التى تحتجز حرية الكلام والذهاب والاياب بين الممارسة والنظرية " (٣١) .

ولاشك أن هذا النموذج للمثقف الذى يقدمه عبد اللطيف اللعبى يكاد يقتصر على المثقف

المفكر والمبدع ، وعلى دوره الإبداعى النقدى . وبرغم الأهمية البالغة لهذا الدور ، فإنه يكاد يغلب عليه الطابع الفردى مما يكاد يجعله مستهدفا للاتهام بالانعزالية والنخبوية كما يؤكد هذا عبد اللطيف اللعبى نفسه .

ولاتبدو العلاقة بين المثقف والسياسة التى يحرص عليها عبد اللطيف اللعبى إلا فى إطار الدور الإبداعى النقدى وحده ، ممايؤكد هذا الطابع الفردى الانعزالى حتى فى مجال الممارسة .

ولاشك أن من الضرورى التمييز بين السياسى والثقافى نتيجة لغلبة الطابع الايديولوجى والعملى على السياسى ، وغلبة الطابع المعرفى النظرى على الثقافى . ولكن هل يصل هذا التمييز إلى حد الفصل بينهما فى مجال الممارسة حماية للطبيعة الخاصة للثقافى ؟ وهل يمكن أن يتحقق هذا ، أو تتحقق هذه القطيعة بين المثقف والسلطة فى إطار المفهوم الواسع للمثقف الذى سبق أن عرضنا له ؟ وهل بالتجسير أو التكسير أو القطيعة يمكن أن نصحح العلاقة بين الثقافى والسياسى ،بين المثقفين والسلطة ، وأن يلعب المثقفون بهذا دورا إيجابيا فعالا فى تغيير الأوضاع المتردية الراهنة التى تعانيها بلادنا العربية ؟!

الحق أنه لاثنائية بين المثقفين والسلطة ، بحيث تقوم الدعوة إلى تجسير الفجوة بينهما أو إلى توسيعها وتعميقها . أن أغلبية المثقفين العرب أصبحوا اليوم موضوعيا بوعى أو بغير وعى ـ شعراء بلاط (٣٢) . ووعاظ سلاطين وأدوات تبرير وتمرير وترشيد لسياسات وأوضاع النظم العربية القائمة ، واضفاء مشروعية زائفة عليها ، سواء كانوا داخل بنية السلطة أو خارجها . وفى ظل هذه الأوضاع المتردية ، والأزمة المتحكمة لهذه النظم التى أخذت تفقد مصداقيتها وتتزايد تبعيتها للتقسيم الدولى للعمل ، كما يزداد تواطؤها السياسى والعسكرى والثقافى فضلا عن الاقتصادى مع المشروع والاستيراتيجية الاسرائيلية الأمريكية ، أصبحت هذه النظم تحتاج أكثر فأكثر إلى أخضاع الجانب الثقافى المعرفى للجانب السياسى الأيديولوجى ، وتسطيح المثقفين داخل السلطة وخارجها وتحويل الفنيين منهم إلى أدوات بيروقراطية أو مجرد تقنيين مفرغين من الرؤية الاجتماعية الشاملة ، والوعى السياسى الموضوعى ، معزولين عن الفعل السياسى التغييرى التجديدى ، فضلا عن محاولة خنق العقلانية وروح النقد ، والطاقات العلمية والإبداعية عامة .

وتلعب عوائد النفط دورا كبيرا فى تجنيد المثقفين واستيعابهم واستنفاد طاقاتهم تكريسا لهذه الأنظمة وإخفاء وتغييباً لحقائق هذه الأوضاع . والمؤسف أن هذا لاتقوم به الأنظمة العربية فحسب بل تمارسه كذلك بنشاط كبير فى ظل هذه الأنظمة مختلف القوى الامبريالية العالمية وخاصة الأمريكية باسم مكاتب الخبرة ومراكز الأبحاث والمعونات والبعثات العلمية .

والقلة من المثقفين العرب هم القابضون على الجمر ، تمسكا بوعيهم ومعارفهم العلمية ومبادئهم الوطنية والقومية والثورية ، والمنخرطون بمستويات متفاوتة وفى مواقع مختلفة فى النضال بالفكر والإبداع والعمل العلمى من أجل تغيير هذه الأوضاع المتردية . على أنه ليس

بالنضال الثقافى وحده ، أو نشر الثقافة الثورية وحدها ـ على الأهمية البالغة لذلك ـ يتحقق التغيير المنشود . وليس المثقفون وحدهم كمثقفين هم القوة (٣٣) الاجتماعية القادرة على تحقيق هذا التغيير ، بل لاحماية ولاتطوير للثقافة كثقافة ، بالعمل الثقافى وحده .

وإذا كان الثقافى يعانى من وطأة واستبداد السياسى المهيمن الراهن . فلا خلاص للثقافى ولاتحرير له إلا ببديل سياسى يحمل رؤية ثورية للسلطة والمجتمع . ولهذا فلاسبيل للمثقفين كى يقوموا بدور إيجابى فعال فى التغيير المنشود ، بغير الانخراط فى النضال السياسى ، بغير " الانغراس فى رحم المجتمع المدنى وتجسيد المثقف الجماعى " على حد تعبير محمد برادة ، أى بغير الارتباط بقضايا الجماهير وحركتها والالتزام بالعمل التنظيمى السياسى . إن التنظيم السياسى هو المثقف الجماعى بحق كما يذهب إلى ذلك جرامشى . إن المشاركة فى العمل السياسى (٣٥) الثورى المنظم هو أرقى مشاركة للمثقف فى تحقيق التغيير الاجتماعى المنشود . إن انخراط المثقف فى العمل السياسى المباشر قد يسقطه أحيانا فى الايديولوجية العملية ، فى الشعارية والتسييس المسطح والتكتيكات الآتية . وهى إشكالية واردة دائما ولاحل لها إلا بالوعى بها والنضال للسيطرة عليها والتخلص منها .

إن السياسة الجادة تحتاج للثقافة الجادة والثقافة الجادة لاحياة ولاتطوير لها بغير سياسة جادة كذلك .

على أن الانخراط فى العمل السياسى الحزبى ليس شرطا لمشاركة المثقفين مشاركة فعالة فى التغيير المنشود ، بل هناك مستويات مختلفة للمشاركة ، مثل تغذية روح النقد وممارسته بشجاعة ، وإشاعة العقلانية فى المجتمع ، وتنمية الإنتاج المعرفى العلمى ، والإبداعى والتصدى بحسم للأفكار الرجعية واللاعقلانية وإنشاء المؤسسات الفئوية والثقافية المختلفة المستقلة عن نفوذ وهيمنة السلطات والهيئات الأجنبية والنضال من أجل إرساء قواعد الديمقراطية وحماية حقوق الإنسان الأساسية ، والحرص على المشروعية والعقلانية فى ممارسة السلطة لوظائفها ومهامها ، فضلا عن الارتباط بحركة الجماهير والتعرف على همومها وخبراتها . إن مشاركة المثقفين فى النضال لتحقيق هذه الأهداف والواجبات المختلفة هى إسهام جليل بغير شك فى تنمية النضال وصولا إلى الأهداف الثورية المنشودة . إلا أن العمل السياسى المنظم سيظل دائما هو النضال السياسى لتوحيد هذه الجهود المختلفة ، والقوة الدافعة المواجهة لها فى الطريق الصحيح .

إن الأسئلة العملية الكبيرة التى يحتدم بها الواقع لايمكن حلها حلا كاملا فى مجال الوعى (٣٦) وحده ، أو حلا جزئيا متناثرا هنا وهناك ، بل لابد من حل عملى شامل لها فى مجال الحياة الواقعية نفسها . هذا هو معنى العمل السياسى كضرورة حاسمة للتغيير والتجديد الثقافى المعرفى الاجتماعى عامة .

***

الهوامش :

١ ـ عنوان مقال للدكتور سيد ياسين انظر قضايا عربية . فبراير ١٩٨٠ .

٢ ـ محمود أمين العالم : المثقفون والسلطة . مجلة المصور (١٠ مارس ١٩٦٧) كتاب " معارك فكرية " . دار الهلال . الطبعة الثانية ـ ١٩٧٠ صفحة ٢٩٥ ـ ٣٠٤ .

٣ ـ محمد حسنين هيكل : أزمة المثقفين . ١٩٦١ ـ القاهرة ص ١٤ ـ ١٥ .

٤ ـ المرجع والموضع نفسه .

٥ ـ تقرير المنظمة العربية لحقوق الإنسان عن حالة الإنسان فى الوطن العربى ـ القاهرة ١٩٨٧ ـ ص ١٨ .

٦ ـ حمزة مصطفى : المثقفون والسلطة : مجلة المنار . مايو ١٩٨٧ . باريس . وإن عاد بعد ذلك فى مقاله إلى إبراز التداخل بين الدلالتين .

٧ ـ A. Gramsci dans le Texte; Edition Sociale; p. 602 , (1975)

٨ ـ المرجع السابق . p.599

٩ ـ أحمد صادق سعد : ندوة الانتلجنسيا العربية . القاهرة ٢٨ ـ ٣١ مارس ١٩٨٧ (بحث : إشكالية التوصيف الاجتماعى للمثقف المصرى) . ولعل هذا المفهوم حول المثقف المصرى غير الطبقى يلتقى مع مفهوم عبد الله العروى عن المثقفين فى كتابه " ثقافتنا على ضوء التاريخ ـ الدار البيضاء ـ ١٩٨٤ " . نقرأ هذه الفقرة " إن المثقفين العرب يكونون جماعة مستقلة نسبيا عن المجتمع وموحدة لأنها تحمل ثقافة مشتركة مجردة من عوامل التمييز المحلية والزمنية . ويرى بوضوح هذا فى المؤتمرات العربية الراهنة حيث تلغى المميزات فتنفصل بالضرورة المشكلات الثقافية عن جذورها الاجتماعية " صفحة ١٧٤ .

١٠ ـ التغير الاجتماعى والبنية الاجتماعية مقال فى مجلة الدراسات الاجتماعية ـ عدد ٢ (١٩٨٦) دار الثقافة الجديدة ـ القاهرة .

١١ ـ جرامشى المرجع السابق ذكره صفحة ٥٩٧ .

١٢ ـ مثل مفاهيم الزمان والمكان والأثير فى فيزياء نيوتن التى تمتلئ بدلالات تشبيهية إنسانية ولاهوتية . (راجع فى هذا الفصل كتاب " فلسفة المصادفة " محمود أمين العالم . دار المعارف . القاهرة ١٩) .

١٣ ـ مثل الاختلال الايديولوجى فى تفسير مبدأ " عدم التحديد " فى الفيزياء المعاصرة (المرجع السابق) .

١٤ ـ فى المشهد العاشر من مسرحية " جاليليه " تعرض الجوقة لأغنية جديدة منتشرة عنوانها " النظام الرهيب والأفكار المخيفة الخاصة بالسنيور جاليليو جاليليه عالم الطبيعة " ويقول منشد الجوقة فى بعض المقاطع :

لما انتهى الرب القدير من خلق الدنيا
على الشمس نادى واليها أصدر أمرا
بأن ترسل ضوءها حولنا وهى تدور
وهكذا جعل منها خادما مطيعا

....

وهكذا بدأت تدور الكائنات الصغيرة حول الكبيرة
فى السماء كما فى الأرض
فحول البابا يدور الكرادلة
وحول الكرادلة يدور الأساقفة
وحول الأساقفة يدور الأمناء

وحول الأمناء يدور الآباء
وحول الآباء يدور الصناع
وحول الصناع يدور الخدم
وحول الخدم يدور الكلاب والدواجن والشحاذون
هكذا أيها السادة الطيبون هو النظام
النظام الإلهى العظيم
....
ولكن ماذا حدث بعد ذلك أيها السادة الطيبون
.... جاء الدكتور جاليليو
فألقى بعيدا بالكتاب المقدس ثم صوب منظاره
وألقى على الكون العظيم نظرة
وللشمس قال : ابقى فى مكانك
سيدير الإله الخالق
كل شئ على خلاف ما فعل
آه .. أيتها السيدة ! حول خادمتك
ستدورين منذ الآن
الخ ... الخ

راجع حياة " جاليليه " ترجمة بكر الشرقاوى . دار الفارابى ١٩٨١ ـ صفحة ١٣٧ ـ ١٣٨ .

١٥ ـ عبد الله العروى : مفهوم الدولة ـ ص ١٤٨ ـ الدار البيضاء ـ ١٩٨١ .

١٦ ـ ابن خلدون : المقدمة : ص ٦٣٨ ـ الجزء الثانى ـ تحقيق د . على عبد الواحد وافى . الطبعة الثانية ـ لجنة البيان العربى ـ ١٩٦٦ .

١٧ ـ المرجع السابق صفحة ٦٨٧ .

١٨ ـ Louis Altusser : Positions Editions sociales, pp 80 - 83, 1976

١٩ ـ المرجع السابق : p. 83.

٢٠ ـ . Les Intellectuels et le Pouvoir Ed. Authropos, p. 190, 1981

٢١ ـ رغم تولى بعض المثقفين المتخصصين مراكز قيادية فى المجتمع وكانت لهم نسبة عالية فى وزارات فى تاريخ مصر فيما قبل ثورة ١٩٥٢ ، فإن السلطة الفعلية كانت دائما لكبار ملاك الأراضى .

راجع : محمد أحمد اسماعيل على : دور المثقفين فى التنمية السياسية . جزء أول (صفحة ١٧٤ ومابعدها) القاهرة ١٩٨٥ .

٢٢ ـ كان الأزهر مقرا للعديد من مهام السلطة حيث كان مركزا رئيسيا للإعلام تتلى فيه الأوامر والمنشورات الرسمية . كما كان مقرا لعدد من دواوين الحكم . فالقاضى وعالم الخراج يمارسان وظائفهما فى ذلك المسجد " . عن كتاب " الأزهر جامعا وجامعة " لعبد العزيز الشناوى نقلا عن كتاب دور المثقفين فى التنمية السياسية " السابق ذكره ص ٧١ ـ ٧٢ . ومازال الأزهر مصدرا رئيسيا لكثير من الفتاوى التى تصبغ المشروعية الدينية على كثير من السياسات الرسمية .

٢٣ ـ " نابليون هو منظم التعليم الثانوى والعالى فى فرنسا ومؤسس البكالوريا ومنشئ المدارس العلمية العليا . كان التعليم قبله تحت مسئولية الكنيسة فجعله تابعا للدولة .. واضح أن التعليم النابليونى مرتبط بالجيش والبيروقراطية

والاقتصاد إذ يمد كل هذه الهيئات بالمهندسين والحقوقيين والمحاسبين والعمال المدربين " عبد الله العروى ـ مفهوم الدولة ـ المرجع السابق ذكره صفحة ٧٠ .

٢٤ ـ قد نختلف كثيرا مع ميشيل فوكو فى مفهوم السلطة ، وطبيعة العلاقة بينهما وبين المعرفة ، ولكن تبقى فى كتاباته كثير من النقاط والملاحظات والاستنتاجات المهمة حول هذه العلاقة . راجع فى هذا خاصة كتابه La Volanté de Savoir وكتابه Surveiller et punir وكتاب المفكر الفرنسى G. Deleuse, M. Foucault عن Les Editions de Minuit, 1986.

٢٥ ـ لعل هذا هو المعنى الذى قصده نادر الفرجانى بقوله " كل المثقفين خاضعون داخل السلطة بالمعنى العام " والذى قصده كذلك طاهر لبيب بقوله " أغلبية أهل المعرفة لايمكن أن يكونوا إلا داخل سلط يولدون فى مؤسساتها ويتعيشون منها ويموتون فيها . هم فكريا وايديولوجيا فى ثقافة السلطة يمارسون سلطة ثقافة " وهو المعنى كذلك الذى قصده غسان سلامة بقوله " أصبح هناك صعوبة لأن تكون مثقفا خارج الأطراف السياسية القائمة " . مجلة المستقبل العربى ـ مايو ١٩٨٣ . راجع ندوة المثقفين والسلطة . مجلة المستقبل العربى ابريل ١٩٨٥ ـ بيروت ، وندوة " المثقف العربى ودوره وعلاقته بالسلطة والمجتمع " حلقة الرباط الدراسية (٤ ـ ٥ مايو ١٩٨٥) .

٢٦ ـ سعد الدين ابراهيم : تجسير الفجوة بين صانعى القرارات والمفكرين العرب . منتدى الفكر العربى . عمان ـ الأردن ـ ورقة عمل مقدمة للإجتماع السنوى الأول للهيئة العامة للمنتدى بتاريخ ٢٣ نيسان ١٩٨٤ .

٢٧ ـ صدرت القوانين الأساسية التى جسدت سياسة الانفتاح الاقتصادى فى مصر التى مثلت تحولا خطيرا فى سياسة مصر الاقتصادية من مجلس الوزراء ، وكان لأنور السادات والمجموعة الاقتصادية فى مجلس الوزراء دور كبير فى إصدراها . ولعب مجلس الشعب ، كما لعبت الأحزاب دورا محدودا فى ذلك . أما الدور البارز فى اصدارها والترحيب بها فكان دور جماعة أصحاب المصالح (جمعية رجال الأعمال وغيرها) والقوى الخارجية . راجع فى ذلك : أمانى قنديل : صنع السياسات العامة فى مصر : ١٩٧٤ ـ ١٩٨١) ـ رسالة مخطوطة .

٢٨ ـ الطاهر لبيب : ندوة المستقبل والسلطة . مجلة المستقبل العربى ـ ابريل ١٩٨٥ .

٢٩ ـ أمين عز الدين : هل يتمرد الخبراء العرب . مجلة المستقبل العربى سبتمبر ١٩٨٣ . ولعل غسان سلامة يلتقى مع هذا الرأى فى قوله " أفضل دور للمثقف من السلطة الآن أن يدير للسلطة قفاه ويوجه خطابه للناس وليس للسلطة " . مجلة المستقبل العربى مايو ١٩٨٣ .

٣٠ ـ عبد اللطيف اللعـــبى : مقال المثقف العربى وإشكالية السلطة ـ مجلة الطريق اللبنانى ـ صفحة ٩٠ ـ فبراير ١٩٨٤ .

٣١ ـ المرجع السابق ـ ص ٩٠ ـ ٩١ .

٣٢ ـ غسان سلامة : المرجع السابق . مجلة المستقبل العربى ـ مايو ١٩٨٣ .

٣٣ ـ ولعلى اختلف فى هذا اختلافا جذريا مع د . نديم البيطار الذى ينسب الثورات أساسا إلى المثقفين عامة ، ويرى أن كل ثورات القرن العشرين نفسها لم تكن ثورات بروليتارية بل ثورات قادها ونظمها مثقفون يعتمدون على الجماهير ويتحالفون معها . وقد رد حليم بركات على ردا بليغا . ففى رأيه " أن المثقفين لايمكن أن يحققوا الثورة والمجتمع الثورى بالنيابة عن الطبقات الكادحة وبمعزل عنها دون مشاركتها " . ويذكر أن هذا هو أحد الأخطار الفادحة لما يسميه بالاشتراكية العربية . راجع ندوة الانتلجنسيا العربية ، بالقاهرة المذكورة سابقا .

٣٤ ـ محمد برادة : المثقف والسلطة ـ المستقبل العربى ـ ابريل ١٩٨٥ .

٣٥ ـ حمود العودى : المثقفون فى البلاد النامية : عالم الكتب . القاهرة . يتخذ الاستاذ العودى فى كتابه هذا الانتماء للعمل السياسى المنظم وممارسته من خلال الأحزاب السياسية المحظورة وغير المحظورة كمقياس لثورية المثقفين ، بل لمجرد

ثقافتهم وخاصة فى *الخبرة اليمنية* . ولكن *هذا المقياس* قد لايجوز تعميمه حرفيا على *المثقفين* عامة فى مختلف البلدان النامية .

٣٦ ـ أو حتى بتجلى هذا الوعى فى صورة نقد لايمس جذور هذه الأسئلة العملية ، ولعل هذا ما عناه " معاوية " بقوله المشهور " أننى لاأحول بين الناس وألسنتهم ما لم يحولوا بيننا وبين ملكنا " .

الفــــكر العــربـــــى
بين الأصالة والتحديث

بعد مرور ما يقرب (أو يزيد) عن مائة عام ، ما تزال الاسئلة التى فجرّها رجال النهضة العربية فى أوآخر القرن التاسع عشر ؛ هى نفسها - فى الجوهر - الاسئلة التى يثيرها المفكرون العرب فى ايامنا هذه ؛ونحن نقترب من نهاية القرن العشرين " !

لقد كانت اسئلة عصر النهضة تعبيرا عن واقع تلك المرحلة من التاريخ العربى ؛ فكيف تظل هذه الاسئلة دون تغيير رغم ما أصاب الواقع العربى من تغيير منذ عصر النهضة حتى اليوم فهل التشابه والتماثل بين اسئلة عصر النهضة وأسئلة الواقع الراهن هو تشابه وتماثل موهوم ؟ يكشف فى باطنه عن خلاف واختلاف حقيقى ؛ أم آن ما نقول به من تغيير فى الواقع العربى هو تغيير موهوم و أن الواقع العربى ، ما بزال فى جوهره كما كان منذ عصر النهضة لم يتغير ؟!

والحق أن الواقع العربى فى مجمله قد تغير فى بنيته الداخلية ، وفى إطار ما أصاب العالم كله من تغير شامل ؛ إلا انه برغم هذا التغير فإن القانون العام أقول القانون العام الذى كان مسيطرا على الواقع العربى منذ أوآخر القرن التاسع عشر لم يتغير رغم تغير معطياته وعناصره ، إننا أمام ظاهرة تتمثل فيما يمكن أن نسميه تغير الدوال مع الثبات النسبى للمدلولات .

فالواقع العربى - على تنوع تكويناته وتشكيلاته الاجتماعية و السياسية - قد تحلص بالفعل من مرحلة الاحتلال الاجنبى المباشر سواء كان عثمانيا أو فرنسيا أو انجليزيا أو ايطاليا ؛ وحصلت بلاده على إستقلالها السياسى ؛ وقامت فيها دول وأنظمة قومية مختلفة .الا انها برغم هذا دخلت جميعا تحت سيطرة بنيوية شاملة للامبريالية العالمية - فضلا عن انتزاع بقعة من الواقع العربي هى فلسطين وإقامة مجتمع اسرائيلى فوقها ؛ هو فى الحقيقة امتداد مباشر وتجسيد عملى للامبريالية العالمية.

وبرغم ما تحقق فى البلاد العربية عامة من تطورات فى بنيتها كبروز فئات وطبقات جديدة وإنشاء مؤسسات تشريعية وتنفيذية وإشاعة التعليم ونمو كوادر ثقافية وفنية وادارية ؛الاانها لم تخرج فى ممارساتها العامة السياسية والاقتصادية والعسكرية عن الهيمنة الراسمالية العالمية . وبرغم هذه التطورات فى بنيتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية ؛ واندماجها فى التقسيم الأساسى الدولى للعمل ؛ فان تنميتها ظلت تنمية رأسمالية هامشية طفيلية تابعة ؛ وظلت تحتفظ داخل بنيتها الاجتماعية عامة بكثير من ظواهر وسمات بنيتها السابقة على الرأسمالية ؛ كالعشائرية والقبلية وشبه الاقطاعية الى غير ذلك .

حقا ، لقد قامت العديد من المحاولات والنضالات للخروج من هذه التبعية والتهميشية فى بعض البلاد العربية وخاصة فى مرحلة الخمسينات والستينات من قرننا هذا إلا ان الواقع العربى اليوم فى مجمله ، يشهد إستمرار التخلف وإستمرار الهيمنة والتبعية للامبريالية العالمية ؛ بل تزايد وتفاقم هذا التخلف وهذه الهيمنة والتبعية للامبريالية الأمريكية خاصة.

وهكذا فبرغم ما طرأ على الواقع العربى من تغيرات فى أبنيته السياسية والاقتصادية والاجتماعية فانه ما يزال يعانى من ظواهر تخلفه وتبعيته التى كانت أسئلة عصر النهضة وما تزال محاولة للتصدى لها ، وبحثا عن الاجابة عليها .

ولكن ...لماذا نعيد طرح نفس الاسئلة ؟هل لان القانون العام المتحكم فى الواقع العربى لم يتغير فى جوهره كما ذكرنا ؟ أم لأن الإجابات التى قدمتها هذه الأسئلة لم تكن صحيحة ، ام لأن هذه الإجابات لم تتمكن من ان تتحقق على أرض الواقع العلمى لأسباب خارج حدودها النظرية ؟

أيا ما كان الأمر فما تزال أسئلة عصر النهضة تبحث عن إجاباتها . وما يزال يرن سؤالها التقليدى . لماذا تقدم الغرب وتأخر العرب ؟ مالسبيل الى اللحاق بركب الحضارة الحديثة والتخلص من التخلف والتبعية . هل بالعودة الى التراث أو بالإندماج الكامل فى الغرب والحضارة الحديثة ، أم بمحاولة التوفيق بينهما أو بالبحث عن طريق آخر جديد؟ ويتفرع عن هذا السوال التقليدى أسئلة فرعية حديثة : أى تراث وأى غرب ، وأى حداثة وأى جديد ؟

لعلنا نجد اليوم امتدادا لنفس التيارات أو االإجابات القديمة التى تعود الى عصر النهضة ، كالتيار التوفيقى العقلآنى الذى كان يمثله الطهطاوى وخير الدين التونسى ، و التيار الدينى السلفى الذى كانت تمثله الحركة الوهابية والمهدية والسنوسية على إختلافها والتيار القومى الليبرالى الذى كان يمثله شبلى شميل وفرح أنطون وسلامة موسى . ولكننا سنجد كذلك فى الإمتداد المعاصر لهذه التيارات والاجابات ، اختلافات لا تغير من جوهر المدلولات العامة لهذه التيارات والاجابات ، وإن تكن تضيف إليها وتغنيها بكل ما أضافته السنوات المائة الأخيرة من خبرات وتجارب ، سلبية كانت أم ايجابية . وليس هناك مجال لاستعراض تاريخى لتيارات الفكر العربى وتفريعاتها وإجتهاداتها المختلفة منذ أواخر القرن التاسع عشر حتى اليوم ، وحسبى أن أتوقف عن بعض الملاحظات العامة فى أبرز هذه التيارات التى تجلت خلال السنوات العشرين الماضية وبوجه خاص منذ عام ١٩٦٧ بالتحديد حتى اليوم .

وعام ١٩٦٧ عام له دلالة . إنه عام الهزيمة العسكرية التى أختمرت وتجذرت حتى أصبحت هزيمة شاملة على المستوى السياسى والاقتصادى كلّه منذ منتصف السبعينات خاصة وأخذت تتضاعف وتتعمق معها التبعية العربية للإمبريالية العالمية عامة والأمريكية خاصة . ومع هذه الهزيمة فى إمتدادها وتعمقها أخذت تبرز وتتعمق كذلك بعض التيارات الفكرية حاملة بشكل أو بآخر ، بمستوى أو بآخر الاسئلة – الاجابات القديمة الجديدة .

(١) أول هذه التيارات الفكرية هو التيار الدينى . وهو فى الحقيقة أكثر التيارات الفكرية المعاصرة إنتشارا وتجذّرا . ولا ينبع هذا من جدة اجتهاداته الفكرية وإنما من ملابسات موضوعية عملية أبرزها بغير شك الهزيمة نفسها فضلا عن تضخم الثروة النفطية فى بعض البلاد العربية الإسلامية ، وبروز القيادة الدينية الباهرة للثورة الايرانية فى بدايتها خاصة . إلا أن إنتشار هذا التيار وتجذره لا يرجع فحسب الى هذه العوامل الخارجية الظرفية رغم أهميتها وإنما يصدر كذلك عن تراث تاريخى وشعبى متجذر فى واقع الخبرة الحية لجماهير الأمة العربية . وهو لهذا يكاد يتحرك بدوافع وبواعث من الذات الإجتماعية المستقرة الكامنة فضلا عن انه بدوره يحركها ويثيرها ويغذيهـــا فى مواجهة ومعارضة مع الجديد و الغريب والأجنبى والمختلف والمغاير والثورى .

إن شعبية هذا التيار أو شعبويته بوجه أصح ليست صادرة عما يضيفه ويبدعه من دعوة فكرية أوقيمية ، وإنما عما يستند إليه أساسا ويوقظه وينميه ويغذيه من أفكار وقيم سائدة قائمة موجودة بالفعل فى حياة الشعب ووجدانه الجماعى . إن شعبويته ليست ثمرة جهد مبذول (رغم توفر هذا الجهد) وإنما هى نتيجة لاستناده الى واقع ثقافة شعبية سائدة ومغذاه هى الثقافة الدينية فى وجه أزمة تعانيها بقية الثقافات الموضوعية الأخرى الساعية والمتطلعة للتغيير والتجديد والتحديث ، وفى وجه أزمة حياتيه إقتصادية وسياسية وأخلاقية وإجتماعية عامة تعانيها الجماهير الشعبية والفئات الوسطى بوجه عام .

لم يكن لهذا التيار الدينى وهجه وعرامته فى غمرة الإنتصارات الباهرة التى حققتها الحركة القومية وخاصة فى منتصف الخمسينات حتى منتصف الستينات . ولكن مع الهزيمة العسكرية عام ٦٧ وخفوت المشروع القومى ، وتفاقم التواطؤ والتبعية إزاء الصهيونية والامبريالية الأمريكية أخذ يزدهر هذا التيار كبديل أخلاقى معنوى للهزيمة فى مظاهرها المختلفة ، ولقد لعبت بعض الانظمة العربية والقوى الأجنبية دورا كبيرا فى تنشيط وتغذية هذا التيار أيديولوجيا ، وماليا وتنظيميا ، إلا أنه وجد مرتكزاته فى الجذور الدينية الشعبية وخاصة فى إطار الإحباط الشامل الذى نشرته الهزيمة العسكرية والسياسية ، وفى ظل الفساد الأخلاقى والإجتماعى الذى أخذ يستشرى بتفاقم التبعية للرأسمالية العالمية . لقد برز هذا التيار الفكرى الدينى كبديل أخلاقى معنوى أساسا ، فى مواجهة الفشل الموضوعى العملى، وكمحاولة إيديولوجية لتغييب حقائق هذا الفشل الموضوعى العملى وحقيقة المتسببين له .

فى البداية أتخذ هذا التيار توجها أكثر راديكالية وجذرية من حركة الإخوان المسلمين عندما قامت فى أواخر العشرينات وطوال الثلاثينات والاربعينات . وتسلحت إيديولوجيته بقطيعة كاملة مع مجمل النسق الاجتماعى السائد . فهو فى نظرها جاهلية جديدة لابد من محقها ومحوها وتجاوزها . ولابد من تأسيس الجماعة الإسلامية من جديد . وإلغاء حاكمية البشر وإقامة الحاكمية الإلهية . وتتنوع المواقف حول هذا المحور الرئيسى ، من تكفير وتجهيل للسلطة دون المجتمع ، أو تكفير وتجهيل للسلطة والمجتمع معا أو دعوة لإزالة هذه السلطة بحد السلاح ، أو

دعوة إلى هجرة انتظاراً لساعة تحين ، فتتحرك الجماعة الإسلامية لنشر كلمة الله فى الأرض وتأكيد حاكميته ، بحرب إسلامية شاملة تتسلح بشروط إسلامية محددة (الرمح ـ والسيف ـ والفرس)

وهى تفريعات تخرج جميعا من الجبة القطبية ـ نسبة إلى سيد قطب ـ وإن توزعت بين حركات مثل الجهاد ، والتكفير والهجرة ، وغير ذلك .

وقد نلمح تيارا فرعيا آخر لا يحمل دعوة التكفير وإنما يتسلح برؤية معتدلة وإستنارة عقلية نسبية فيكتفى بالدعوة الى تطبيق الشريعة الإسلامية ولايدير ظهره للعصر والتحديث ، وإن إكتفى من هنا بالتكنولوجيا رافضاً ماوراء التكنولوجيا من علم وفكر وفلسفة ، ساعياً الى إقامة علم وفكر جديدين يرتكزان على أسس معتقدية اسلامية وهو التيار الذى نطلق عليه فى مصر اسم " السلفيين الجدد " ويتمثل فى كتابات عادل حسين وطارق البشرى وحسن حنفى وغيرهم .

وبرغم المظهر الايديولوجى السلفى المتعصب الذى نتبينه فى هذا التيار فـى تفريعاته المختلفة ، فإنه فى الممارسة العلمية وخاصة السياسية والاقتصادية ، يتلاقى ويتحالف ويتعامل مع الأنظمة العربية الحاكمة وخاصة اكثرها رجعية وتبعية وتتشابك مشروعاته وشركاته وبنوكه الإسلامية مع المشروعات الرأسمالية العالمية والأمريكية خاصة .

وهكذا يبرز هذا التيار الفكرى الدينى فى البداية كموقف رافض بشكل راديكالى لما يسميه التغريب والحداثه والنهضة العصرية لينتهى إلى إندماج مصلحى عملى مع الأنظمة الرجعية العربية ومع المشروعات الرأسمالية العالمية ، ويصبح كذلك غطاءً أيديولوجيا لأشد السياسات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية تحالفا وتواطؤا مع الامبريالية والصهيونية .

وهكذا باسم محاربة التغريب والتحديث يحقق هذا التيار تكريسا لاوضاع التخلف والتبعية أو بتعبير آخر يسهم فى تكريس ما يمكن أن نسميه بالتحديث التابع تحت مظلة من السلفية الشعبوية

ولسنا نستطيع أن نتجاهل وجود تيار دينى عقلانى مستنير ذى توجه وطنى وقومى تقدمى له كذلك جذوره الشعبية العميقة . ولكنه ما يزال فى مصر وبقية البلاد العربية فى تقديرى محدود التاثير والفاعلية فى مجمل الحركة السياسية والاجتماعية السائدة .

(٢) وفى مواجهة هذا التيار الدينى السلفى المظهر ، المعبر عن الجمـود والامتثالية الدينية ، يبرز تيار آخر نقيض له هو ما يمكن أن نطلق عليه اسم التيار "التاريخى النقدى " ، فإذا كان التيار الدينى السلفى يتخذ من الماضى وخاصة من التراث الدينى محور إشاراته ومرجعيته الايديولوجية التى تصل الى حد التقديس فهذا التيار يرفض هذه الرؤية السلفية الجامدة وينظر الى تراث الماضى عامة نظرة تحليلية نقدية . فهذا التراث فى جوهره ـ كما يذهب واحد من أبرز المعبرين عن هذا التيار وهو محمد عابد الجابرى ـ يرتكز تاريخيا على نهج قياسى فقهى ثابت جامد هو قياس الغائب على الشاهد ، ولابد من تجاوز هذا النهج القياسى والقطيعة

معه والاندماج فى الحضارة العصرية ولو أدى ذلك الى فقدان هويتنا كما يذهب واحد آخر من أبرز المعبرين كذلك عن هذا التيار وهو عبد الله العروى الذى يقول بالحرف الواحد " إن إجتثاث الفكر السلفى عن محيطنا الثقافى يستلزم منا كثيرا من التواضع والرضى بأن نتميز مؤقتا عن الغير بنبرتنا فقط لا بمضمون ما نقول ورب معترض يقول " ستكون حينئذن ثقافتنا المعاصرة تابعة لثقافة الغير وليكن إذا كان فى ذلك طريق الخلاص سنؤدى بذلك ثمن سباتنا الطويل وتقهقرنا المتواصل وإتباعيتنا (سنيتنا) المركزية " صفحة ٥ ٠ ٢ (العرب والفكر التاريخى) .

وبرغم هذا فالعروى يدعو الى ما يسميه بالماركسية التاريخانية لا كحركة سياسية منظمة ، وإنما كمجرد دعوة أيديولوجية تثقيفية يجمع بينها وبين الدعوة الى الليبرالية ، على أنه فى كتاب من أواخر كتبه وهو " ثقافتنا فى ضوء التاريخ " يخفف من دعوته السابقة ويدعو الى أمور ثلاثة كشروط للنهضة هى إحياء التراث واستيعاب منطق الحضارة العصرية ، وتحقيق نبوغ معترف به لدى العرب وغير العرب .

والحق أن التاريخية النقدية عند العروى تنتهى فى النهاية الى رؤية تبشيرية ثقافية إصلاحية نخبوية أما محمد عابد الجابرى فهو يخلص من دراسته للخطاب العربى المعاصر ، ومن نقده للعقل العربى فى مجلديه تكوين العقل وبينه العقل إلى أن السبيل الى الارتباط بالعصر وتجديد الفكر العربى هو التخلص من سلطة السلف وسلطة القياس وسلطة اللفظ فى بنية العقل العربى مما يجعل العقل العربى عقلا مستقلا بنفسه ، متحررا من المرجعية التراثية العربية الاسلامية ، والمرجعية الأوربية على السواء ، ويتحقق بهذا الاستقلال التاريخى للذات العربية .

ولكنه يرى أن ذلك ينبغى أن يتحقق من داخل التراث نفسه . فنحن لا نبدأ من الصفر كما يقول . وإنما هى عملية تاريخية . ولهذا يعود بنا الي جوانب من تراثنا يتحقق بها هذا التجديد للعقل العربي . يعود بنا الى ظاهرية ابن حزم والشاطبى تجديدا لتراثنا الفقهى ، والى فكر ابن رشد تجديدا وتأكيدا للعقلانية السببية ، والى ابن خلدون تعميقا للرؤية التاريخية الموضوعية . وهكذا يتجدد العقل العربى بدأ من لحظات ثلاث فى التراث ، ليس استنساخا لفكر هذه اللحظات ، وإنما بتوظيف نزعتهم العقلانية كمنطق لنا على حد قوله .

والحق إنه برغم هذه الرؤية العقلانية التاريخية النقدية عند كل من العروى والجابري وغيرها من المعبرين عن هذا التيار الفكرى فاننا نجد أنفسنا محدودين بحدود وصايا عقلية متعالية عن شروط الواقع الموضوعى كمخرخ لنا من تخلفنا العقلى ! ؟ بل وبرؤية إنتقائية أحادية كذلك فى الموقف من التراث هى ثمرة تحليل أبستمولوجى (معرفى) خالص ، خال من البعد الاجتماعى التاريخى على أن هذا التيار ـ على أية حال ـ رغم ما فى بعض دراساته من تعسف فى الموقف من التراث الثقافى . ورغم تعاليه النخبوى فهو دعوة إيجابية حارة للتفاعل الخلاق مع العصر مسلحين برؤية عقلانية نقدية .

(٣) وبين التيار الدينى السلفى والتيار التاريخى النقدى يبرز موقف وسطى توفيقى بينهما ،

ولعل من أبرز الداعية إليه د . زكى نجيب محمود للتوفيق ما بين التراث والمعاصرة ، بين الأصالة والتحديث بين الدين والعلم ، بين السماء والأرض . وزكى نجيب محمود لا يدعو الى هذه التوفيقية بل يراها السمة الجوهرية للعقل العربى كله قديما وحديثا . وزكى نجيب محمود قد انتقل فى الحقيقة من الدعوة الزاعقة الجهيرة الى تبنى الحضارة الرأسمالية الغربية ونموذجها الامريكى خاصة تبنياً مطلقا ، فى إطار رؤية وصفية برجماتية لهذه الحضارة فى كتاباتــه الاولى ، انتقل من هذه الدعوة الى الدعوة التوفيقية بين التراث الدينى والعلم فى كتاباته المتأخرة ابتداء من الستينات خاصة . ولكنه فى الحقيقة لم يخرج فى دعوته الجديدة عن فلسفته الوضعية البراجماتيه . فهو يدعو الى الاخذ من التراث ما ينفعنا ويرفض منه ما لا نفع فيه . وعلى حد تعبيره " نأخذ من التراث ما نستطيع تطبيقه اليوم تطبيقاً عملياً ". وكذالك الامر بالنسبة لموقفه من العصر أو التحديث ، فهو موقف انتقائى إجرائى براجماتى نفعى أو بنتامى تقنى كما يقول . ومع هذا الموقف الاجرائى النفعى الى التراث والى العصر يضيف د . زكى نجيب مجرد الموقف الروحى الدينى ، ليجعل منهما مركبا تتميز به الحضارة العربية الإسلامية الشرقية المنشودة وتختلف به عن الحضارة الغربية المادية على حد قوله . وأكاد أقول إن هذه الدعوة التوفيقية الوضعية هى جوهر الايديولوجية السائدة فى العالم العربى وخاصة فى البلاد النفطية حيث تتراكم الادوات التكنولوجية والمناهج الإجرائية والأهداف الاستهلاكية النفعية المسطحة المتخلفة فى الممارسة الحياتية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية . جنباً إلى جنب مع سيادة التفكير الدينى الايمانى الجامد المتزمت . وبرغم ما فى ايديولوجية د . زكى نجيب محمود التوفيقية من إستنارة عقلانية (فى حدود العقلانية الإجرائية) بالمقارنة بالتيار الدينى السلفى الخالص ، الى إنها فى الحقيقة هى المرتكز الايديولوجى لما يمكن أن نسميه بالحداثة الإجرائية التابعة موضوعيا وذاتيا للنسق الرأسمالى العالمى . وهو بهذا يلتقى موضوعيا مع الممارسات العملية للتيار الدينى السلفي فى مشروعاته المالية والاقتصادية ، رغم ما بينهما من إختلاف تعبيرى لا عملى عن غلاة المتعصبين للفكر الدينى السلفى .

(٤) وفى تعارض مع هذه الرؤية الوضعية الإجرائية أو هذه العقلانية التقنية ، يبرز تيار جديد هذه الأيام يمكن أن نطلق عليه إسم التيار الثقافى القومى الليبرالى .

فنتيجة لما يراه برهان غليون من هزيمة عملية للمشروع القومى يسعى الى تقديم مشروع قومى جديد يحاول فيه أن يخلص المشروع القومى القديم مما تورط فيه من عقلانية متغربة هى ـ فى تقديره ـ سبب فشله ، وسبب ما اتُسم به من استبدادية وتسلطية ويتساءل برهان غليون فى كتابه " اغتيال العقل " لماذا كان هناك تحديث ولم تكن هناك نهضة ؟ وهويرجع هذا الى سيادة الحداثية العقلانية التى تنفى الحداثية الذاتية . فالنهضة ـ كما يقول ـ لاتتحقق بدون ذات حرة متحررة واثقة من قوتها . ومن هنا كانت ـ كما يقول ـ مشكلة الثقافة هى المسألة الاولى فى مسائل النهضة ٣١٨ . فالنهضة عنده ليست إلا التوظيف التاريخى للشعور بالذاتية ولعاطفة الهوية صفحة " ٢٩٩ . وتزداد القدرة على استيعاب الأسس العميقة للحضارة بازدياد وقوة الحافز

القومى والشعور بالاعتزاز الثقافى " صفحة ٢٩٩ واخفاق العقل العربى ، اخفاق تحرره قد نجم على حد تعبيره ـ عن إهمال قطاعات الثقافة الكبرى والاساسية لصالح ما أسميناه بالتعليم العقلانى والعلمى " صفحة ٣١٥ . فهذه الحداثة العقلانية هى كما يقول ـ تغريب وتبعيه وتقليد صفحة ٣٢٢ على أنه إذ يرفض أطروحات الحداثة التغريبية ، يرفض كذلك أطروحات الأصولية السلفية . صفحة ٣٤٤ والهدف عنده هو تحرير العقل من كلا الأطروحتين ، ليس إقصاءً للعلم أو إقصاءً للتراث ، و إنما إطلاق يد العقل من كل قيد وتوسيع دائرة النقاش و الحوار العقلى . إن أى سياسة ثقافية على حد قوله ـ تقوم على فرض إيديولوجية على العقل حداثية كانت اوتراثية تقتل الحوار . فالسياسة الوحيدة المنتجة فى تقديره هى حريـــة الثقافة وفتح " مناطق حرة " ـ على حد تعبيره ـ نعم مناطق حرة للثقافة " صفحة ٣٥٠ ـ ٣٥١ .

إنها كما نرى دعوة ليبرالية شعبوية متعالية على كل أيديولوجية تفتقد البعد الاجتماعى الموضوعى وتكاد ترتكز على الذاتية الثقافية والحافز القومى وحدهما كسبيل للتغير والتجديد وهذه الدعوة هى بغير شك رد فعل حاد لما عاناه ويعانيه المثقفون العرب من قهر وقمع فى ظل الانظمة العربية ذات التوجهات القومية الاشتراكية ، ولهذا يغلب على هذه الدعوة تاكيد الذاتى والثقافى والقومى على حساب الموضوعى والاجتماعى والطبقى . وهى دعوة نتبينها فى بعض الامتدادات الجديدة لبعض التوجهات القومية القديمة تعبيراً عن نقد ذاتى لممارساتها السابقة وهى توجهات قومية لايقف بعضها عند الحدود المثالية أو النخبوية أو الثقافية ، وإنما تسعى للربط بين الثقافى والموضوعى ، بين العقلانى والديمقراطى ، بين القومى والطبقى بين الخصوصية والعمومية الحضارية

(٥) ولعل آخر ما نكتفى بعرضه من هذه التيارات الفكرية هو التيار الماركسى ، الذى يتجلى فى كتابات العديد من المفكرين من أمثال حسين مروة والطيب تيزينى وصادق العظم وفيصل دراج ومهدى عامل وهادى علوى وغيرهم وأقف عند مهدى عامل ، وليس فحسب لأحيى آخر شهداء المثقفين الثوريين اللبنانيين الذين وأجهوا ويواجهون بوعى وجسارة وشرف العصابات الظلامية والطائفية وعملاء الصهيونية والامبريالية الامريكية والرجعية العربية وإنما لانه كذلك من أبرز من قدموا أنتاجا نظريا رفيعا فى هذه القضية . وحسبى أن اشير إشارة سريعة خاطفة الى بعض معالم هذا الانتاج ، الخصها فيما يلى :

ليس هناك عقل عربى على إطلاقه . بل هناك إتجاهات عقلية وإيديولوجيات عربية مختلفة باختلاف المواقع والمواقف الاجتماعية . إن الفكر العربى السائد هو الفكر البورجوازى الكولونيالى التابع الذى لم يقم بينه وبين الفكر السابق على الرأسمالية تناقض تناحرى . ومن هنا ساد الفكر الاصلاحى التوفيقى . ان الصراع الطبقى لايقف عند حدود قضايا الواقع الراهن وإنما يمتد كذلك الى قضية التراث ، فعلى أرضه يحتدم الصراع الطبقى فى حركة التحرر العربية . والقضية ليست قضية احياء تراث أو القضاء عليه أو اتخاذ موقف انتقائى أو نفعى منه وإنما هى قضية تملك معرفى لهذا التراث فى سياقه التاريخى والاجتماعى وإنتاج معرفة علمية عنه

هذا هو الموقف الواجب من التراث وهذا هو الموقف نفسه الواجب من معطيات الواقع الراهن ، لكن نتحرك الى العصر وفى العصر " إنه الاستيعاب النقدى العلمى للتراث والعصر فى سياقهما التاريخى والاجتماعى وهو ما يحقق وحدة ابداعية فاعلة بين الاصالة والمعاصرة . ان التخلف ليس مصدره مجرد تخلف الوعى ، بل طبيعة الايديولوجية السائدة المرتبطة بالطبقة البورجوازية الكولونيالية التابعة السائدة . ان هذه الطبقة السائدة بأيديولوجيتها السائدة هى التى تغيب التملك المعرفى سواء لتراثنا او لواقعنا او لعصرنا . ان هذا التملك المعرفى هو سبيلنا للتحرر والتغيير الثورى ولكن كيف ؟ لابد اذن من سلطة أخرى ، تعبر عن طبقة اجتماعية جديدة مغايرة ومؤهلة لقيادة النضال من اجل تحرير المعرفة نفسها ، وانجاز التحرير والتغيير ، هذه الطبقة هى الطبقة المنتجة فى المجتمع ، الطبقة العاملة . وهكذا لا يقف بنا مهدى عامل عند حدود تحليل الوعى ، او التحليل الابستمولوجى ، او التحليل الايديولوجى ، وانما ينتقل بنا الى الواقع العملى . ان الاجابة المعلقة لاسئلة عصر النهضة ، تكمن اساسا عنده فى قضية السلطة ، فى طبيعتها الطبقية ، فى حقيقة توجهاتها وممارساتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية . وهكذا يلتقى عند مهدى عامل الوعى بالوجود ، و الذاتى بالموضوعى ، والفكرى بالعملى والنظرية العلمية بالممارسة الثورية

وقد نختلف مع مهدى عامل فى تحديده الاطلاقى للبورجوازيات العربية بأنها بورجوازية كولونيالية ، أو على الاقل نعتبر أطروحته هذه أطروحة قابلة للنقاش . الا أن مهدى عامل فى الحقيقة يلمس جوهر إشكالية اسئلة النهضة المعلقة ، ويفتح أفاقاً جديدة للإجابة الصحيحة عليها .

هذه باختصار هى بعض الملامح البارزة للفكر العربى المعاصر ، فى مواجهته للحداثة ، وفى محاولة الاجابة على الاسئلة المعلقة للنهضة العربية المجهضة . على انى اكاد اخلص الى انه برغم تنوع واختلاف هذه الملامح فان النزعة السائدة منها فى الفكر العربى المعاصر ، وفى الممارسات العربية خاصة ، تكاد تكون هى النزعة التوفيقية بين الفكر الاجرائى النفعى الاستهلاكى والفكر الدينى السلفى ، بين الفكر القومى النخبوى المثالى والليبرالية الشعبوية ، بين الذاتية الشوفينيه المتعالية والتبعية الموضوعية المتفاقمة . وفى مواجهة هذه النزعات الفكرية التوفيقية السائدة بتجلياتها المختلفة ، بترز معارضة فكرية تتمثل فى الحركة القومية ذات التوجه الموضوعى الديمقراطى ، والافق الاشتراكى ، كما تتمثل فى بعض الاجتهادات الدينية العقلانية المستنيرة وتتمثل أخيرا وبوجه خاص فى الحركة الماركسية . ولاانتصار فى تقديرى للثورة العربية إلابتلاقى وتحالف هذه الحركات الثلاث تحالفاً ثوريا فعالا على المستوى القومى العربى الشامل . ذلك ان السيادة فى الفكر العربى المعاصر بل فى الواقع العربى عامة ما تزال ـ كما سبق أن ذكرت للنزعات والممارسات التوفيقية والمثالية والسلفية ، والنفعية الاجرائية الضيقة التى يتكرس ويتدعم بها التخلف والتبعية .

والملاحظ أن هذه النزعات التوفيقية والسلفية والمثالية تسعى ومثقفوها ودعاتها الى تقديم

اجابات على اسئلة عصر النهضة ، فى ملكوت الوعى المجرد ، وبعيدا عن أى سياق تاريخى اجتماعى . فهى إجابات تحمل دائما رؤية مجردة مطلقة للتراث ، ررؤية أحادية متعاليـة للحداثـة ، وهناك دائما فى منظورها عقل عربى واحد له سماته المحددة المطلقة النهائية ، رهناك فى العالم شرق كلى ، وغرب كلى رأسمالياً كان أم اشتراكياً ولكل منها خصوصيته المطلقة التميز التى لا تسمح بلقاء جوهرى بينهما .

ومع تغييب الفروق الاجتماعية والتاريخية ، وتغييب الواقع العملى ، وتغييب الفاعلية الاجتماعية الجماهيرية ، تغيب القدرة على الفعل التاريخى الثورى وتظل الاسئلة المعلقة ، معلقة فى ملكوت الوعى المنكفىء على ذاته ، متعالية عن موضوعهما الذى تبحث عنه دون جدوى .

ولهذا تظل هذه الاسئلة رغم اتكفائها على ذاتها وتعاليها ، بل بسبب انكفائها على ذاتها وتعاليها ، أداة ميسرة فى يد خصومها ، خصومنا الذين يوظفونها لتكريس الواقع الذى تسمى هذه الاسئلة الى تغييره ، يوظفونها لاجهاض النهضة التى تنشدها هذه الاسئلة ، إجهاضا تاريخيا متصلا .

ذلك أنه ليس فى ملكوت الوعى وحده تحل أسئلة الواقع ، وتكتشف إجاباتها ، بل بالواقع العملى ، وفى الواقع العملى .

قل لى ما هو طريقك للتنمية الاقتصادية والاجتماعية والديمقراطية ، والثقافية أقول لك : أين تقف أنت من الاسئلة المعلقة منذ عصر النهضة المجهضة حتى يومنا هذا .

ستقولون لى : مهلا .. أيها السيد . إنك تنتقل بنا عما هو فكرى نظرى ، إلى ما هو سياسى عملى . وأقول لكم : نعم والف نعم . أفعل ذلك بوعى عامل وتصميم .

فهل هناك سبيل آخر كى نتمكن من فضح ما هو سياسى فى قلب كل ما هو فكرى نظرى ، وفضح كل ما هو فكرى نظرى وراء كل ما هو سياسى ؟

فبهذا يصبح المعنى الحقيقى للوعى ، والمعنى الحقيقى للعقل والعقلانية ، هو القدرة العملية على اكتشاف قوانين الواقع والسيطرة عليها وتطويرها وتوجيهها توجيها ابداعيا ثوريا بالانسان وللإنسان ، ومن اجل تنمية الطاقات الابداعية واشباع الحاجات الضرورية المادية والفكرية والثقافية المتنوعة للانسان الفرد والانسان المجتمع .

وهذا هو المعنى العميق لامتزاج المفهوم الحقيقى للعقل بالمفهوم الحقيقى للثورة . فلا ثورة حقيقية متصلة صاعدة بغير نهج عقلانى لتحقيق اهدافها ، ولا عقلانية حقيقية بغير القدرة على التغيير الثورى الحقيقى . ولكن لاسبيل الى عقلانية ثورية حقيقية بغير المشاركة الديمقراطية الفعالة للجماهير ، واحترام وتنمية اجتهاداتها واكتشافاتها وابداعاتها المختلفة والمتنوعة . بغير هذا تتفجر الازمات التى تعانيها العديد من التجارب الثورية نفسها فى عالمنا المعاصر .

وهكذا فان الفعل السياسى ، والممارسة السياسية العقلانية الجماهيرية الديمقراطية هى

السبيل الذى لاسبيل غيره لاختبار حقيقة الفكر النظرى وتصويبه وتطويره وتجديده .

وهى السبيل الذى لا سبيل غيره لازالة هذه الثنائية المجردة المتعالية بين الاصالة والتحدبث فلا اصالة بغير عقلانية وديمقراطية وابداع ، ولا تحديث بغير عقلانية وديمقراطية وابداع .

واضيف الى هذا مختتما كلمتى :

إن الفكر السياسى الرجعى المتخلف الذى نرفضه ونقاومه ـ سوف يستبطن فكرنا ومواقفنا ـ أردنا ذلك لم نرد ، وعينا ذلك أم لم نع ـ ما لم ، نعم ما لم نتسلح بالنضال السياسى العلمى ، العقلانى الديمقراطى الشعبى القادر على انتقاد ذاته وتطويرها وتجديدها ، والقادر كذلك وأساسا على تقديم البديل الثورى الصحى والصحيح تقديما موضوعيا عمليا ، أى بتعبير آخر ، القادر على تحقيق أسئلتنا فى إجابات وحلول موضوعية عملية حية متجددة على ارض الواقع .

على اننى ارجو الا أتجاوز حدود كلمتى هذه ، عندما أقول فى نهايتها إن الانتقاضة الفلسطينية اليوم ، بما تحققه لا بالحجارة التى تلقيها فى وجه دبابات أعدائها وأعدائنا الصهاينه ، بالرغم من بطولة وروعة هذا الفعل المقاوم ، وإنما بما تؤسسه وتفرضه من سلطة سياسية ، اجتماعية ، اقتصادية ، انتاجية ، تعاونية . ثقافية فى فلسطين المحتلة ، بالعمل الجماهيرى التحالفى المناضل ، المبدع لتأسيس وتجذير هذه السلطة . وأقول الانتفاضة بعملها التاسيسى هذا هى التى تقدم عنا اليوم الاجابة الصحيحة لبعض اسئلة عصر النهضة المجهضة .

ويسبب هذا ، يسعى لمحاصرتها ، واجهاضها وطمسها الأبناء والاحفاد الطبقيون لهؤلاء الذين حاولو محاصرة واجهاض وطمس الاجابات الصحيحة لاسئلة عصر النهضة طوال السنوات المائة الماضية .

ولهذا فان سعينا للاجابة على اسئلة عصر النهضة المجهضة ينبغى أن يكون اليوم بالتأسى بهذا النموذج الرائد الباهر للانتفاضة وبالخروج من تأملها او مساندتها اللفظية العاطفية الى المساندة الواعية المناضلة لها وبالخروج من الانكفاء على تامل اسئلة عصر النهضة الى الفعل الثورى المنظم لتحقيقها تحقيقا ديمقراطيا يتفق مع حقائق واقعنا وعصرنا .. مرة أخرى وأخيرة .. هل هناك سبيل آخر ؟

***

ثقافـــة التنميـــة
وتنميـــة الثقافـــة

فى محاضرة قديمة ألقيتها منذ سنوات فى قابس بتونس ، عن موقف الفكر العربى المعاصر بين التأصيل والتحديث ، وعن مصير أسئلة عصر النهضة ، أنهيت كلماتى قائلا " قل لى ما هو طريقك للتنمية الاقتصادية والاجتماعية ، أقول لك أين تقف أنت من هذه الأسئلة المعلقة منذ عصر النهضة المجهضة حتى يومنا هذا " .

ولهذا ما أحسبنى اليوم أضيف جديدا إلى ماتعنيه هذه العبارة العامة . وحسبى أن أقوم بتجديد بعض دلالاتها الموضوعية الملموسة . فمن الأوليات والمسلّمات النظرية والعملية اليوم ، التى لم يعد يجادل فيها أحد ، وثاقة الرابطة بين التنمية والثقافة . فالتنمية ليست مجرد عملية اقتصادية ، بل هى مشروع سياسى اقتصادى اجتماعى تاريخى حضارى شامل .

حقا ، هناك من الممارسات التنموية ماتقتصر فى ظاهرها على الجانب الاقتصادى البحت ، كأن تكون مجرد عملية استثمارية خالصة لتراكم رأس المال أو مجرد عملية يغلب عليها طابع التصنيع للاحلال والتصدير إلى غير ذلك من الحالات المماثلة . ولكننا لو دققنا النظر داخل هذه السياسات والعمليات نفسها ذات المظهر الاقتصادى البحت ، لوجدنا أن مايحركها ويوجهها إنما هو رؤية وفلسفة سياسية واجتماعية معينة هى الليبرالية الاقتصادية أو فلسفة السوق الحرة التى تتجه حركتها نحو الخارج أكثر مما تتجه نحو الداخل ، وتقوم على مفاهيم الندرة والمنفعة والربح كمعايير قيمية للمشروع الاقتصادى ، وسنجد هذه الفلسفة منبثّة فى أشكال مختلفة ومتنوعة فى التعابير والممارسات الايديولوجية السائدة من اعلام وتعليم وثقافة .

الحق أنه لاتنمية بغير ثقافة ، ولاثقافة معزولة أو منبتة عن مشروع تنموى ما . فكل تنمية ـ أيا كانت ـ تستبطن ايديولوجية ورؤية ثقافية معينة ، وكل ايديولوجية وفلسفة ثقافية تستهدف مشروعا تنمويا معينا . وتكاد هذه العلاقة بين التنمية والثقافة أن تكون تفريعا على العلاقة الجدلية بين البنية التحتية والبنية الفوقية وإن كان لهذا التفريع دلالته الخاصة . فالعلاقة الجدلية بين البنية التحتية والبنية الفوقية علاقة تعبر عن واقع موضوعى ، على حين أن العلاقة بين التنمية والثقافة تتعلق باختيار إرادى ايديولوجى معين . ولهذا فهى تعبير عن موقف إلى جانب تعبيرها عن واقع .

* محاضرة ألقيت فى ندوة حول العنصر الثقافى فى التنمية ، نظمها مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية فى تونس بين ٢١ ـ ٢٦ نوفمبر ١٩٨٨

وتأسيسا على هذا ، فمن العبث أن نسعى إلى إثبات أو تأكيد العلاقة الوثيقة بين التنمية والثقافة ، فلم تعد هذه هى القضية بل أن أخشى أن أقول إن هذه القضية ما أكثر ما تثار هكذا على اطلاقها لتغييب القضية الإشكالية الحقيقية التى يتضمنها هذا التساؤل : أى تنمية وأى ثقافة نريد ؟ فنوعية التنمية وبالتالى نوعية الثقافة هى القضية التى تحتاج إلى تحديد ووضوح .

مرة أخرى ، قل لى أى تنمية اقتصادية تدعو إليها أو تمارسها أقول لك أى ثقافة تصدر عنها وتوجهها وتسعى إلى اشاعتها .

ولنواصل غوصنا فى دلالة الكلمات . لسنا فى حاجة إلى تحديد أو تعريف للتنمية أو للثقافة . فليس ثمة تعريف معجمى ثابت لأى مفهوم . وإنما دلالة المفاهيم فى وظيفتها عبر صيرورتها التاريخية الاجتماعية . فالتنمية تختلف باختلاف مراحل التاريخ وباختلاف المجتمعات . حقا ، إن التنمية فى عصرنا بوجه خاص ، قد ارتفعت من تلقائية القانون الاقتصادى والاجتماعى الموضوعى ، إلى الوعى الموضوعى بآليات هذا القانون ، وإلى إرادة الاختيار والتحكم فى هذه الآليات . ولهذا ارتفعت التنمية من مستوى أحكام الواقع إلى أحكام القيمة من مستوى الوقائع إلى مستوى المواقف ، كما سبق أن أشرنا . فمع نشأة المجتمعات البورجوازية والنسق الرأسمالى للعمل والإنتاج ، برز الوعى الموضوعى بقوانين وآليات هذه المجتمعات وهذا النسق ، كما برز الوعى الموضوعى كذلك لنقيضه الاشتراكى المتخلق داخله .

وهكذا اختلفت المواقف وتصارعت الإرادات .

وفى أعمال العديد من المفكرين والاقتصاديين والعلماء والأدباء والفنانين نجد مفاهيم وقيم النسق الرأسمالى سواء من الناحية الاقتصادية أو الفكرية أو الاخلاقية أو الجمالية . ولقد كانت العقلانية والفردية والحرية الليبرالية والتنافسية والنفعية والوضعية والتجريبية والمساواتية التشريعية والقومية من أبرز مفاهيم وقيم هذا النسق الرأسمالى وخاصة فى بداية نشأته . كما نجد كذلك فى أعمال العديد من المفكرين والاقتصاديين والعلماء والأدباء والفنانين مفاهيم وقيم النسق الاشتراكى التى تتمثل فى إلغاء الفوارق بين الطبقات والتوزيع العادل للثورة بحسب العمل ثم بحسب الحاجة ، وإزالة السلطة الطبقية وإقامة سلطة الشعب ، وإنهاء استغلال الإنسان لأخيه الإنسان ودعم التساند الأممى ، وتحقيق ملكوت الحرية وبروز الإنسان الكلى غير المغترب إلى غير ذلك .

وهكذا تطور مع بداية عصرنا الراهن نسقان من التنمية الاقتصادية والاجتماعية ، ونسقان من الفكر التنموى المرتبط بهما . وبرغم الطابع الكلى الشامل لهذين النسقين ، فليس ثمة طراز أو نمط واحد لهذين النسقين . فلكل منهما خصوصيات متعددة متنوعة . ولهذا ، فهناك أكثر من طراز أو نمط تنموى داخل إطار كل نسق من هذين النسقين . ولاشك أن هذه الخصوصية النمطية ترجع إلى الخصوصية القومية التى يتسم بها كل نسق فى تطبيقه العينى .

ولهذا يختلط العام والخاص داخل كل نمط . هناك النسق العام وهناك الخصوصيات القومية

فى كل نسق عام . وإذا كان النسق العام يصدر عن رؤية اقتصادية عامة ، واختيار ايديولوجى عام ، فإن الخصوصية القومية لهذا النسق إنما تصدر عن الخبرة التاريخية والتراثية والثقافية والقومية وعلاقات القوى الاجتماعية فى مجال تطبيقه العينى .

إن الولايات المتحدة الأمريكية تتطابق مع اليابان مثلا من حيث النسق الرأسمالى العام الذى يشكل قوانين التنمية الاقتصادية فى كل من البلدين . إلا أن هذا النسق الرأسمالى المشترك يتخذ فى التطبيق طرازا خاصا منبثقا من ـ ومتلائما مع ـ السمات القومية والثقافية السائدة الخاصة بكل بلد من هذين البلدين .

وكذلك الشأن بالنسبة لبلدين مثل الاتحاد السوفيتى ويوغسلافيا . فرغم النسق الاشتراكى العام الجامع بينهما من حيث قوانين التنمية الاقتصادية السائدة فيهما ، إلا أن لكل منهما طرازا خاصا فى التنمية ينبثق من ـ ويتلاءم مع ـ خصوصياته وخبراته التاريخية والقومية والثقافية ، وهكذا تلعب العلاقة بين العام والخاص دورا حاسما فى تحديد انساق التنمية وأنماطها المختلفة وفى تنويع نماذجها .

على أن العلاقة بين العام والخاص ليست علاقة تبادلية جامدة ، بل هى علاقة جدلية تتجاوز ذاتها دائما . فإذا كان الخاص يجسّد العام ويعطيه طابعه وطرازه المتميز ، فإن العام يسعى بدوره إلى تطوير الخاص وتنمية سمات وطاقات جديدة فيه .

ولهذا فلاحياة ولاتحقق ولانجاح لتنمية بغير تآلفها وتناسجها مع الهوية الثقافية والقومية التى تتحقق بها وفيها . ولكن لا حياة ولا تحقق ولا نجاح كذلك للهوية الثقافية والقومية بغير تنميتها وتفتحها على افاق أرحب وأعمق وأشد وعيا وفاعلية من حدودها الذاتية الخاصة فى مختلف المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية .

فالتنمية ـ كما ينبغى أن تكون ـ ليست وسيلة لتكريس الواقع الاجتماعى والقومى والثقافى الخاص ، وتجميده وأقنمته ، أو إضفاء مظهر توازنى زائف لقواه وعلاقاته الإنتاجية ، وإنما هى مشروع تاريخى عقلانى بمدى سيطرته على قوانين واقعه الاجتماعى والقومى الخاص ، سعيا وراء تجاوزه باستمرار ، تحقيقا واشباعا للحاجات والمصالح المادية والروحية الأساسية المتجددة أبدا للأغلبية الساحقة من السكان .

وكذلك الشأن بالنسبة للثقافة . فالثقافة بالمعنى الانثروبولوجى تتمثل فى رؤية الإنسان الشاملة للكون والمجتمع وتتجسد فى مواقفه الفكرية المعنوية والسلوكية عامة . وبرغم وحدة الأساس العقلانى والمعرفى للإنسان ، فإن اختلاف الملابسات والمواقع والمواقف التاريخية والاجتماعية والاقتصادية تفضى إلى اختلاف المواقف الفكرية ، فضلا عن اختلاف المستويات المعرفية والعلمية واختلاف الرؤى والخبرات التراثية والروحية والوجدانية . وهكذا تختلف الثقافات والايديولوجيات باختلاف الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والتاريخية والقومية ، ولكنها مع ذلك تتلاقى كذلك . فهى تختلف من حيث طبيعة النسق الاقتصادى الاجتماعى

السائد ، سواء كان رأسماليا أو اشتراكيا . وهى تختلف من حيث الخصوصية القومية داخل كل نسق من هذين النسقين ، ولكنها تلتقى فيما يوحّد الإنسان والإنسان من منجزات معرفية وتكنولوجية وخبرات عملية وتاريخية متماثلة وقيم أخلاقية وروحية عامة ، وهموم ومصالح كلية مشتركة .

وهكذا تختلف وتتنوع أبنية التنمية من حيث خصوصيتها القومية ، كما تتنوع الدلالات الثقافية والايديولوجية المرتبطة بها ، فى إطار هذين النسقين الرأسمالى والاشتراكى . ورغم هذا الاختلاف وهذا التنوع فهناك ما يقيم الوحدة بين كل هذه الأشكال من الاختلاف والتنوع دون أن يلغيها . إنها الوحدة التى تفرضها إنسانية الإنسان أينما كان ، وكيفما تنوعت خبراته واجتهاداته .

ومع بداية هذا القرن ومع نهاية الحرب العالمية الثانية بوجه خاص ، أخذت تبرز ظاهرة حركات التحرر الوطنى أو ما يطلق عليه البلاد النامية ، أو المتخلفة أو بلدان العالم الثالث . ومع هذه الظاهرة تنوعت وتعقدت أكثر فأكثر طبيعة العلاقة بين التنمية والثقافة . فهذه البلاد يغلب عليها ظاهرة التخلف . فهى لاتنتسب إلى العالم الرأسمالى أو إلى العالم الاشتراكى . فهى متخلفة عنهما . والتخلف هنا فى تقديرى لايعنى مجرد تخلف كمى زمنى عن اللحاق بمستوى من الدول المتقدمة كما يقال ، فهذه نتيجة من نتائج التخلف ، وليست تحديدا لحقيقته . فضلا عن أن الدعوة إلى اللحاق بالدول المتقدمة قد تكون موضوعيا دعوة إلى تكريس التخلف ومضاعفة التبعية لهذه البلدان المتقدمة . وإنما التخلف هو تعبير عن عدم القدرة على السيطرة على الإنتاج الذاتى وإعادة إنتاجه .

وهذا يعنى افتقاد الاقتصاد المستقل وسيادة التبعية السياسية والاقتصادية والثقافية .

ولانستطيع أن نقول أن هذه البلدان المتخلفة ذات نسق رأسمالى ، وإن تكن تابعة للنسق الرأسمالى ، وإن جاز لنا أن نصفها بأنها ذات نسق رأسمالى تابع . على أنها رغم نسقها الرأسمالى التابع هذا بشكل عام فهى لاتمثل نمطا اقتصاديا واحدا متسقا . بل تختلف أنماطها باختلاف بنيتها الاجتماعية والثقافية . بل أن البلد الواحد يتضمن أكثر من بنية . ففى الكثير من هذه البلدان المتخلفة النامية . بقايا عشائرية وقبلية ، وشبه اقطاعية ، فضلا عن اقتصاد سلعى صغير واقتصاد وطنى واقتصاد رأسمالى أجنبى ، وقطاع عام وقطاع خاص وقطاع تعاونى إلى غير ذلك .

وبتعدد هذه الأبنية الاقتصادية داخل كل بلد من هذه البلدان تتعدد كذلك الأبنية الثقافية والايديولوجية ، وإن سادت بينها البنية الايديولوجية المعبرة عن البنية الاقتصادية السائدة دون أن تطمس بقية الأبنية الايديولوجية والاقتصادية الأخرى . ولهذا نجد فى هذه البلاد تداخلا وتفاعلا وتناقضا وتصارعا بين مختلف هذه الأبنية يشكل " موزايكو " بنيويا بالغ التعقيد ، مما يعقد قضية التنمية فى هذه البلاد . ولعل نظريات التنمية لم تقم ولم تزدهر إلا فى محاولة

للإجابة على الأسئلة الإشكالية التى تثيرها أوضاع هذه البلاد .

ولقد ضاعت فى الخمسينيات والستينيات خاصة بعض النظريات التنموية التى لم تكن فى الحقيقة إلا محاولة للمزيد من ربط هذه البلدان المتخلفة النامية بالبلدان الرأسمالية وتعميق تبعيتها لها . ولهذا يغلب على مقترحات بعض هذه النظريات الدعوة إلى الاتجاه بالاقتصاد المحلى إلى الخارج ، واتخاذ الربح والدخل العام معيارا للتنمية دون مراعاة لمسألة التوزيع الاجتماعى للدخل ، أو اشباع الحاجات الأساسية لأغلبية السكان ، أو إدراك للخصوصية القومية والثقافية فى اختيار طريق التنمية .

وقد ارتبطت هذه النظريات بفلسفة وضعية برجماتية نفعية يغلب عليها الطابع التجزيئ وانعدام الرؤية الموضوعية الشاملة . وفضلا عن هذا فقد برزت فلسفة خاصة لهذه البلدان أخذت تسعى للبحث عن طريق ثالث بين النسق الرأسمالى والنسق الاشتراكى باسم الخصوصية والتحرر من خلال النسقين .

وقد غلبت على هذه الفلسفة النزعة القومية ذات الطابع الشوفينى أو النزعة الدينية السلفية المتعصبة . وقد حاولت هذه الفلسفات القومية والدينية تقديم بدائل عن التنمية الرأسمالية والاشتراكية . فسعت كل منهما إلى ايجاد منظومة توفيقية وسطية سواء فى المواقف السياسية أو المشروعات الاقتصادية أو القيم الاجتماعية والاخلاقية ، تقوم على مثلث ايديولوجى يجمع بين القومية والسلفية الدينية والوصفية البرجماتية إلا أن جميع هذه التجارب القومية والدينية لم تتمكن ـ رغم سيطرتها على جهاز السلطة فى بعض البلاد العربية وبعض بلدان العالم الثالث ـ من تقديم نموذج سياسى أو اقتصادى أو اجتماعى مستقل متميز ناجح حقا . بل نمت وأثرت داخل بنيتها الاقتصادية والايديولوجية قوى بيرقراطية وطفيلية متطلعة ، سرعان ما أصبحت لها السيادة ، وتحقق بها الجنوح إلى تعميق التبعية للرأسمالية العالمية فى مختلف المستويات .

وأكاد أقول أن هذا هو الطابع العام اليوم للتنمية فى أغلب بلدان العالم الثالث عامة وفى البلدان العربية بوجه خاص .

وتكاد خبرات التنمية فى مصر أن تقدم خلاصة عامة لخبرات التنمية فى الوطن العربى بل فى العالم الثالث عامة ، برغم ما فى هذه الخبرات من اختلافات وخصوصيات .

ولنعرض باختصار شديد لهذه الخبرات التنموية فى تاريخ مصر الحديث .

لقد كانت أولى هذه الخبرات فى تاريخ مصر الحديث هى خبرة التنمية المستقلة فى عهد محمد على باشا فى القرن التاسع عشر . إلا أنها فى الحقيقة رغم أهميتها كانت متمركزة حول التطلعات التوسعية لمحمد على . وسرعان ما أجهضت هذه الخبرة باتفاقية لندن عام ١٩٤٠ وبموت محمد على بعد ذلك . وفى عام ١٨٨٢ دخلت مصر تحت السيطرة البريطانية المباشرة .

وكانت ثانية هذه الخبرات فى قرننا العشرين هى الخبرة المرتبطة بإنشاء بنك مصر عام ١٩٢٠ . كان هدف طلعت حرب من إنشائه هذا البنك ، إقامة بنية وأسمالية مصرية متحررة من السيطرة

الرأسمالية البريطانية التى كانت دولتها تحتل مصر آنذاك ، فضلا عن التحرير من سيطرة الرأسمالية العالمية عامة . وكان الهدف العملى هو الانتقال من الاستثمار الزراعى إلى الاستثمار الصناعى بمساهمة رؤوس أموال مصرية خالصة . ولهذا كان أغلب المساهمين فى هذا البنك فى البداية العديد من كبار ملاك الأراضى الزراعية الذين كانوا قد أخذوا يتحولون إلى فئات بورجوازية مدينية . ولهذا قد يكون من الممكن أن نتبين فى المشروع الذى أنشأه المفكر العقلانى الليبرالى لطفى السيد فى بداية القرن أى عام ۱۹۰۷ ارهاصا بمشروع بنك مصر . فلقد أنشأ لطفى السيد حزبا جديدا هو حزب الأمة ، يتكون على حد تعبيره من " سراة البلاد وأعيانها " وهم فى الحقيقة كبار ملاك الأراضى . وكان يهدف من وراء هذا الحزب إنشاء سلطة ثالثة فى مصر بين السلطة الشرعية فى البلاد التى تتمثل فى سلطة الخديوى ، والسلطة الفعلية التى تتمثل فى سلطة الاحتلال البريطانى . ومع إنشاء حزب الأمة أنشأ كذلك " شركة الأمة " كمشروع اقتصادى يتواكب ويتصاعد مع المشروع السياسى .

إلا أن مشروع طلعت حرب كان أكثر تقدما وتحررا من مشروع لطفى السيد . فلقد نشأ فى غمرة ثورة ۱۹۱۹ الوطنية الديمقراطية وبزخم منها . حقا ، لقد فشلت ثورة ۱۹ عمليا إلا أن تأثيرها السياسى والاجتماعى والمعنوى والايديولوجى لم يتوقف . ولقد استطاع بنك مصر فى الفترة من ۱۹۲۰ إلى ۱۹۳۹ أن يقيم مايزيد على ۲۷ شركة تضطلع بمشروعات صناعية ، وفى عام ١٩٣٤ تشكل اتحاد عام للصناعات كان يضم أصحاب الأعمال فى التجارة والصناعة . وفى عام ۱۹۳۰ تم إلغاء النظام الجمركى القديم ونشأ نظام جمركى جديد لحماية الصناعة الوطنية الوليدة . ولقد ارتبط مشروع بنك مصر منذ البداية بالحركة الوطنية وبالتفجرات الثقافية العقلانية والليبرالية فى العشرينات التى كان من أبرز ممثليها الشيخ على عبد الرازق صاحب كتاب " الإسلام وأصول الحكم " وطه حسين صاحب كتاب " فى الشعر الجاهلى " .

وما أعتقد أننى فى حاجة إلى أن أفصّل القول فيما كان يعبر عنه هذان الكتابان من عقلانية نقدية وما أحدثاه من زالزال فكرى . ونستطيع أن نقول إن مشروع بنك مصر الاقتصادى يتجسد ثقافيا فى هذه الكتابات الثقافية ، وخاصة فى كتاب طه حسين " مستقبل الثقافة فى مصر " . كان البنك دعوة إلى استقلال اقتصادى وكان هذا الكتاب دعوة إلى استقلال ثقافى ، وكان كلاهما ـ رغم فارق الزمن بينهما ـ يعبران ويتحركان برؤية عقلانية ليبرالية ، فى إطار مجتمع متخلف محتل ، محكوم بسلطة ملكية استبدادية ، واحتلال بريطانى مباشر .

إلا أن مشروع بنك مصر برغم تطلعه الاستقلالى كان موضوعيا خاضعا للتقسيم الدولى للعمل ، محكوما بالنظام الرأسمالى العالمى ، ولهذا سرعان ما حاصره هذا النظام الرأسمالى العالمى عامة والبريطانى خاصة ، وتم اختراقه والسيطرة عليه ، وافشال مشروعاته التصنيعية الإنتاجية ، وتغليب الطابع التجارى على هذه المشروعات ، هذا إلى جانب عوامل داخلية أخرى مصدرها طبيعة القوى الاجتماعية المؤسسة للبنك ساهمت فى إفشال مشروعاته كذلك . ومع اختراق هذا المشروع الاستقلالى الاقتصادى وتصفيته ، تمت كذلك مواجهة الفكر العقلانى

الليبرالى بفكر دينى سلفى بقيام حركة الإخوان المسلمين عام ١٩٢٨ وتصاعد قوتها خلال الثلاثينات والأربعينات وبداية الخمسينات . إلا أن المجتمع المصرى فى هذه السنوات والأخيرة منها خاصة كان يغلى بتطلعات تغييرية جذرية جديدة تتجاوز اقتصاديات مشروع بنك مصر ، وحدود العقلانية الليبرالية ، فضلا عن تعارضها وتناقضها مع الفكر السلفى للإخوان المسلمين لتواطئه آنذاك مع السلطة الحاكمة رغم ماقام بينهما من تصادم بعد ذلك .

على أن هذه التطلعات التغييرية لم تكن تقتصر على الحركة الشرعية التى أخذت تتبلور من جديد فى هذه السنوات ، بل امتدت كذلك إلى تيار من المفكرين البرجوازيين الوطنيين الذين راحوا يرفعون شعارات إصلاحية وخاصة فيما يتعلق بالمسألة الزراعية وحماية الاقتصاد الوطنى .

وكانت هذه التطلعات التغييرية فى الحقيقة إرهاصا موضوعيا بمرحلة تنموية جديدة فى تاريخ مصر تمثلت فى ثورة ٢٣ يوليه سنة ١٩٥٢ .

كانت ثورة ٥٢ هى المحاولة الثالثة لتحقيق تنمية مستقلة فى مصر ولكنها فى هذه المرة لم تنشئ بنكا وإنما سيطرت على جهاز الدولة وعلى البنوك جميعا ، مما أتاح لها فرصة أكبر وأقدر على تحقيق مشروعها التنموى الاستقلالى . والحق أن المشروع التنموى الناصرى لم يبدأ مع خطة التنمية الأولى ٥٩ ـ ١٩٦٥ كما يقال ، وإنما كانت له مقدماته السابقة منذ منتصف الخمسينات . ولقد استهدف هذا المشروع كما جاء فى ميثاق العمل الوطنى .

ـ تجميع المدخرات الوطنية .

ـ وضع كل خبرات العلم فى خدمة استثمار هذه المدخرات .

ـ وضع تخطيط شامل لعملية الإنتاج .

وقد تمت مصادرة الملكيات الزراعية الكبيرة وتوزيعها على المعدمين وصغار الفلاحين ، كما تم تأميم البنوك والشركات الكبيرة ، وقام قطاع عام يقود العملية الإنتاجية ، كما قام قطاع تعاونى فى الزراعة وبقى القطاع الخاص فى الزراعة والتجارة والصناعة فى حدود مشاركته فى الخطة العامة .

وارتبطت هذه الإجراءات الاقتصادية بمشروع اقتصادى اجتماعى تعميرى شامل ذى أفق تحريرى اشتراكى ، وبمشروع نهضوى قومى شامل ذى أفق توحيدى وبمشروع ثقافى يقرر مجانية التعليم فى جميع مراحله ، ويعلى من شأن العقلانية والفكر العلمى ، وقيم الاعتماد على الذات والكرامة القومية والثقافة الوطنية الديمقراطية ، ومفاهيم معاداة الاستغلال الرأسمالى والإقطاع والاستعمار والامبريالية والصهيونية ، ويبرز القوى الاجتماعية الطليعية كالعمال والفلاحين ويتحالف مع القوى الوطنية والديمقراطية والاشتراكية فى العالم .

ولقد تم تغيير المفاهيم السابقة السائدة فى برامج الإعلام والتعليم والثقافة وبرزت وأخذت

تسود المفاهيم الوطنية الديمقراطية التقدمية التى تتلاءم مع هذه التغييرات الجديدة فى البنية الاقتصادية والاجتماعية .

واستطاعت مصر فى ظل المرحلة الناصرية أن تحقق خطوات كبيرة فى طريق تحرير الاقتصاد الوطنى وتطويره وتنميته وفى الإنتعاش الثقافى كما احتدم الصراع الاجتماعى ضد كبار ملاك الأراضى وضد القوى الممثّلة للرأسمالية التقليدية ، كما احتدم الصراع الفكرى بل الصدام العملى كذلك مع الحركة الدينية السلفية ، وعلى نحو أقل حدة مع الحركة الشيوعية المصرية .

إلا أن المشروع التنموى الناصرى كان مشروعا توفيقيا . فبالرغم من أنه حاول أن يضع سقفا يحد من التنمية الرأسمالية ، إلا أن عملية إنتاج وإعادة إنتاج علاقات القوى الرأسمالية لم تتوقف فى المجتمع ، كما لم تتغير العلاقات الاقتصادية مع الرأسمالية العالمية رغم التناقضات السياسية التى كانت تتفجر مع دولها . وبرغم توجه هذا المشروع نحو توفير المصالح الأساسية للجماهير الشعبية بشكل عام ، إلا أنه كان يمارس على الجماهير المنتجة خاصة أشكالا من الوصاية والسيطرة التى تحد من حريتها فى المشاركة فى خطة التنمية وفى تنفيذها ورقابتها وفى الدفاع عن مصالحها . وبرغم قيام القطاع العام كقطاع قائد للتنمية فإن القطاع الخاص ظل يكبر ويكبر وخاصة فى قطاع المقاولات ، حتى أخذ يسيطر على ٨٠٪ من بعض عمليات القطاع العام من الباطن . ولقد أسهم كل هذا فى نشأة وتضخيم فئات بيروقراطية فى مختلف أجهزة النظام نفسه ، أخذت تحوّل المشروع التنموى لمصلحتها الخاصة ولمصلحة القطاع الخاص ، بل أخذت تعمق ارتباطاته بالرأسمالية العالمية . هذا فضلا عن الدور الكبير الذى لعبته الرجعية العربية واسرائيل والامبريالية العالمية لتخريب المشروع الناصرى وعرقلة نجاحه ، داخليا ، وعلى المستوى العربى والعالمى . كل هذا أسهم فى التعجيل بضرب هذه التجربة التنموية ، بل هزيمة مشروعها القومى الشامل عامة ، ولقد عجل موت جمال عبد الناصر بهذه النتيجة الفاجعة .

وفى عام ١٩٧٤ بدأت ـ مع قانون الاستثمار الذى صدر فى ذلك العام ـ مرحلة اقتصادية جديدة ، لاهى مرحلة طلعت حرب المتطلعة إلى تنمية رأسمالية مستقلة ، ولاهى المرحلة الناصرية المتطلعة إلى تنمية وطنية مستقلة ذات آفاق قومية اشتراكية ، بل هى مرحلة انفتاحية على الرأسمالية العالمية ، تقوم على إطلاق قوانين السوق ، وتصفية القطاع العام والملكية العامة لوسائل الإنتاج الأساسية ، وإعطاء الأولوية للمشروع الخاص ، وتشجيع رؤوس الأموال الأجنبية للمشاركة مع القطاع الخاص ، وإقامة الأسواق الحرة ، إلى غير ذلك . إلا أنها فى الحقيقة ليست مرحلة إنتاجية بل هى مرحلة يغلب عليها المضاربات المالية ، والمشروعات الخدمية ، وتشكل الربحية بل تعظيم الربح ، العامل الحاسم فى إتخاذ القرار الاستثمارى . ولهذا تتجه أغلب مشروعاتها إلى التشييد والبناء والأنشطة السياحية ووسائل النقل والخدمات والأعمال التجارية والوساطة المالية وشركات توظيف الأموال والمقاولات والاسكان أى المشروعات العالية الربح ، البعيدة عن المخاطرة . هذا فضلا عن اتجاه الاقتصاد عامة إلى الخارج ، واستفحال ظاهرة تهريب الأموال ، والاعتماد على القروض الخارجية لتمويل المشروعات وإقامة سوق خفية موازية للسوق

العادية إلى غير ذلك ، ولقد صحب هذا التوجه الاقتصادى تغييرا فى التوجه الإعلامى والتعليمى والثقافى عامة ، كما أخذت تسود الرؤية الأمريكية للحياة وفلسفة الربح السريع والاستمتاع الأكبر ، فلسفة البرجماتية النفعية والمغامرة الفردية ، فلسفة النعرة الوطنية المثالية الاستعلائية الزاعقة ، إلى جانب التشكيك فى المبادئ والقيم القومية وتغييب الذاكرة التاريخية وخلط الأوراق الفكرية ومحاولة احتواء المثقفين وشراء أقلامهم فى خدمة السلطة وفى خدمة مختلف المشروعات الخاصة فضلا عن تشجيع هجرة العقول إلى الخارج . وقد ارتبط هذا كله بتبييض صفحة الامبريالية الأمريكية ورقامة علاقة خاصة بها ، وعقد صلح مع العدو الاسرائيلى ، مع تفجير العداء - أو على الأقل التحفظ - مع الاتحاد السوفيتى والبلاد الاشتراكية والحركات التقدمية عامة والتحالف مع مختلف القوى الرجعية فى العالم العربى والعالم .

وقد انعكس هذا كله فى مناهج الإعلام والتعليم والثقافة ، فأخذ يسود التسطح والإبتذال والتضليل وتغييب الوعى ، وفقد التعليم مجانيته عمليا وقام نظام تعليمى خاص مواز للتعليم الرسمى ، وصار هناك نظامان تعليميان : نظام خاص للخاصة وللقادرين المقتدرين ونظام عام للعامة ، للأغلبية الفقيرة . وتحول الإعلام إلى وسيلة لغسل المخ وشغل الناس عن همومهم المعيشية . وأصبحت الثقافة مظاهر احتفالية خالية من العمق والجدية مما دفع بالكثير من المثقفين إما إلى اليأس والاغتراب أو إلى تحولات فكرية تتناقض مع سابق توجهاتهم ومواقفهم . وبرغم المظهر الليبرالى للحياة السياسية امتدادا لليبرالية الاقتصادية ودعما لها فى حدود ، إلا أن هذه الليبرالية لاتعبر عن ديمقراطية حقيقية بل برزت لها أنياب وزاد بها القمع الإدارى والايديولوجى فى ظل إطار ليبرالى زائف هش - وإزدادت الفجوة اتساعا بين الفقر الفاحش والغنى الأشد فحشا .

وقد يكون من الصعب أن يسمى هذا بتنمية ، اللهم إلا إذا اصطلحنا على تسميته بالتنمية الإنفتاحية وهو تعبير ملتبس متناقض . فالواقع أن هذا الإنفتاح لايعبر عن تنمية بقدر ما يعبر عن المزيد من التبعية والاختراق الامبريالى لمختلف المستويات السياسية والفكرية والاقتصادية والثقافية والمجتمع . وهى تنمية مالية ، أو بتعبير أدق نمو تضخمى للثروة المالية وليس تنمية اقتصادية . وهو فى الوقت نفسه تكريس لواقع التخلف ونزح ونزف لناتج العمل القومى لصالح حفنة من الأغنياء ولصالح الرأسمال العالمى ، وعلى حساب الاستقلال والتقدم والهوية القومية والثقافية .

وفى تقديرى أن هذا النموذج اللاتنموى المصرى الحالى لوصح التعبير أو التنموى الإنفتاحى اقتصاديا وثقافيا هو النسق السائد فى مختلف البلاد العربية واليوم على اختلاف الأنماط والطرز التى يتحقق بمقتضاها هذا النسق .

ولهذا فليس غريبا أن نتبين فى هذه الأيام تقاربا شديدا بين أغلب الأنظمة العربية . وهو تقارب ناجم عن وحدة التوجه الاقتصادى التنموى الإنفتاحى التابع . وهو للأسف تقارب لايفضى

إلى وحدة قومية رغم مظهره الخارجى بل إلى تكريس للتمزق القومى . لأنه تقارب فى إطار التبعية للامبريالية ولمصلحة المشروعات الفردية المتنافسة الساعية إلى أقصى الربح ، فضلا عن أنه تقارب لحماية الأنظمة العربية القائمة وتكريسها ، أكثر منه تقاربا لمصلحة التنسيق أو التكامل أو التوحيد التنموى الاقتصادى بين مختلف البلاد العربية ، كأساس لوحدة قومية عربية مستقلة شاملة .على أن هذا لايمنعنا من الترحيب به ، أملا فى تحويله داخليا بالعمل والنضال الجماهيرى الديموقراطى إلى قوة فعل إنتاجى قومى موحد .

***

والحق ، أننى ما قصدت أن أقدم دراسة تفصيلية علمية لتلك الأشكال من التنمية التى عرضت لها ، وإنما حرصت على أن أبرز بشكل عام وسريع طبيعة العلاقة الحميمة المتداخلة بين التنمية والثقافة أو بتعبير آخر بين ثقافة التنمية وتنمية الثقافة ، كما حرصت أن أبرز كذلك اختلاف الثقافات باختلاف أنماط التنمية . ولهذا وجدنا فى خبرات التنمية الثلاث فى مصر خلال هذا القرن ثلاثة توجهات ثقافية مختلفة مرتبطة بثلاثة أنماط مختلفة كذلك للتنمية .

على أنه برغم ما يوجه إلى التجربة الناصرية من انتقادات ايديولوجية أو اقتصادية أو ديمقراطية ، فلاشك أن هذه التجربة كانت الوحيدة التى يمكن القول بأنها كانت تسعى بحق لتحقيق تنمية مستقلة ، وكانت ذات أفق تنموى نهضوى قومى شامل .

ولو كان من الممكن أن تتخلص هذه التجربة من توفيقيتها وأن تكون أكثر حسما فى قراراتها ومواقفها الطبقية ، وأن تكون أكثر ديمقراطية فى تعاملها مع الجماهير وفى إتاحة الفرصة لها للمشاركة والتخطيط والتنفيذ والرقابة على المشروع التنموى وفى إدراك واحترام السمات والخصائص المميزة لكل بلد عربى ، لو تحقق هذا ، لكانت هناك ضمانات أكبر لإمكانية نجاح هذه التجربة التنموية النهضوية كنموذج ملهم على المستوى العربى القومى كله رغم خصوصيتها المصرية . ولكانت بحق إجابة موضوعية ثورية للأسئلة القديمة الباقية لعصر النهضة المجهضة .

ولهذا فما أعظم الدروس التى تقدمها هذه التجربة ـ رغم سلبياتها وبفضلها ـ لأى سعى مستقبلى لمشروع تنموى عربى جديد .

على أننا قبل أن نعرض لبعض هذه الدروس نرى أنه قد يكون من المفيد أن نشير إلى بعض الاتجاهات الايديولوجية العامة المعارضة للتيار الإنفتاحى والتى تبرز اليوم فى مجال الفكر التنموى العربى . فهناك الفكر التنموى القومى ، وهناك الفكر التنموى الإسلامى ثم هناك الفكر التنموى الاشتراكى . وقد يتحقق التشابك والتلاقى بين الفكرين القومى أو الإسلامى عند بعض المفكرين . وينطلق كلا هذين الفكرين من مقولة صحيحة ، ولكنها مجردة ، هى أنه لاتنمية مستقلة بغير استناد إلى الهوية القومية والروحية بشكل عام . ويضيف الفكر القومى إلى هذا المقولة المجردة ، بعدا موضوعيا ملموسا ، هو استحالة التنمية المستقلة فى أى إطار عربى

قطرى . إذ أن التنمية المستقلة تستلزم توفير المصادر المادية لاشباع الحاجات الأساسيـة للجماهير . ولن يتحقق توفير هذه المصادر إلا فى إطار الوحدة القومية بين مختلف البلاد العربية بما توفره من مصادر مادية غنية ومتعددة من ناحية ، وبما تتيحه من اتساع فى السوق المحلية من ناحية أخرى . ولهذا فالتنمية المستقلة مرهونة ومشروطة بالوحدة القومية .

ولاشك أن هذا الرأى فى عمومه رأى صائب . وهو بغير شك ضمان لتحقيق التنمية المستقلة على أرفع مستوى من الاكتفاء الذاتى . ولكنه ليس شرطا لتحقيق التنمية المستقلة فى قطر واحد ، أو فى مجموعة من الأقطار العربية .

هذا فضلا عن أن قضية الوحدة القومية ليست ضمانا فى ذاتها لتحقيق التنمية المستقلة . فهناك ما يشبه الوحدة أو التنسيق بين دول الخليج مثلا دون أن يفضى هذا إلى خروجها من أسر التبعية الاقتصادية إلى آفاق الاقتصاد المستقل . وهناك تنسيق دقيق ولقاءات ومشاورات دورية لاتنقطع بين وزراء الداخلية العرب بوجه خاص وما أظن أن هذه الظاهرة التوحيدية تفضى إلى الخروج من التبعية ، بل لعلها فى صورتها الراهنة تعمق التبعية ، ولهذا فالقضية ليست قضية الوحدة العربية فى ذاتها ، بل هى قضية الطبيعة الطبقية والايديولوجية للسلطة المهيمنة على هذه الوحدة ، ولهذا تردنا قضية التنمية الاقتصادية بالضرورة إلى الجذر الأساسى السياسى لها .

ولهذا فقد يكون أكثر معقولية أن نقول أن تحقيق التنمية المستقلة فى البلدان العربية هو السبيل إلى الوحدة القومية التى سوف تدعم وتعمق بدورها هذه التنمية المستقلة . أى أن التنمية الاقتصادية المستقلة التى تعنى بالضرورة تغييرا فى طبيعة السلطة السياسية هى الطريق الصحيح للوحدة وليس العكس .

وكذلك الأمر بالنسبة للتنمية الإسلامية . فهناك القول بأنه بالتمسك بالمبادئ والقيم الدينية وتطبيق شريعتها ، وتوحيد الأمم الإسلامية ، يمكن أن تتحقق التنمية المستقلة المتحررة من السيطرة الغربية .

ولاشك ـ كما سبق أن أشرنا ـ فى الأهمية الحاسمة للبعد القومى والروحى والثقافى عامة فى تحقيق أى تنمية مستقلة . إلا أن هذا البعد ليس بكاف وحده لضمان تحقيق تنمية مستقلة . فضلا عن أن الإسلام لايقدم ـ فى تقديرى ـ مشروعا سياسيا ، اقتصاديا اجتماعيا قائما بذاته محدد المعالم . فهو قيمة مسلكية أخلاقية روحية أكثر منه منهجا علميا موضوعيا لمعالجة القضايا والوقائع السياسية والاقتصادية والاجتماعية المتجددة . ولعل التجارب المعاصرة فى إتخاذ الدين أساسا للحكم وللتخطيط السياسى والاقتصادى والثقافى قد أثبتت فشلها ـ كما سبق أن ذكرنا ـ فى تحقيق هذه التنمية المستقلة ، بل كانت سبيلا لتعميق التبعية للتقسيم الدولى للعمل . ولهذا فإن السعى لتحقيق تنمية اقتصادية مستقلة حقا يستلزم مسلكا نظريا آخر غير المسلك القومى أو المسلك الدينى دون أن يلغى هذا أهميتهما كبعدين من أبعاد المشروع التنموى المستقل .

وفى مواجهة هذين التوجهين القومى والدينى ، يقوم التوجيه الاشتراكى العلمى ، كسبيل للتحرر من التبعية وتحقيق التنمية المستقلة . ولاشك أن الاشتراكية كنسق تنموى هى نقيض لنسق التنمية الرأسمالية وبالتالى فهى الطريق للتحرر من التبعية للتقسيم الدولى للعمل .

والاختيار الاشتراكى فى التنمية ليس اختيارا اقتصاديا خالصا كما قد يصوّر فى كثير من الأحيان . بل هو مرتبط بالضرورة بمشروع ثقافى نهضوى شامل . ويقوم الاختيار الاشتراكى فى جوهره على السيطرة الاجتماعية على الإنتاج القومى وإعادة إنتاجه وتوزيعه توزيعا عادلا بحسب الجهد المبذول ، وهو يستلزم بالضرورة سلطة ثورية جديدة تمثل وتعبر عن قوى الإنتاج والإبداع فى المجتمع ، كما يستلزم المشاركة الديمقراطية الفعالة الواعية المنظمة لهذه القوى الاجتماعية فى التخطيط والتنفيذ والرقابة . والاختيار الاشتراكى لايعنى فك الارتباط مع النظام الرأسمالى العالمى كما يقول بعض المفكرين وفى مقدمتهم سمير أمين . فلاسبيل فى الحقيقة فى عالم اليوم إلى فك هذا الارتباط وإنما يعنى تغيير طبيعة هذا الارتباط من ارتباط تابع إلى ارتباط يقوم على العلاقات الندية والمصالح المتبادلة المتكافئة فى ظل سيادة مشروعية دولية وسلام عالمى . ولعل هذا ما يقصده سمير أمين من فك الارتباط .

على أننا لا نستطيع اليوم أن نقول إن الاختيار الاشتراكى كاستراتيجية تنموية مباشرة هو الاختيار الملائم موضوعيا وآنيا مع الملابسات الراهنة للبلدان العربية . فدون ذلك مراحل انتقالية عديدة لابد من قطعها أولا فى الطريق الطويل الشاق نحو هذا الاختيار الاشتراكى .

ومن هنا تأتى الدروس التى تقدمها لنا تجربة التنمية الناصرية كمرحلة انتقالية من مراحل التنمية الاقتصادية المستقلة بما فيها من إيجابيات وسلبيات .

لعل أول هذه الدروس أنه لاسبيل إلى تحقيق تنمية مستقلة وضمان السيطرة على الإنتاج الذاتى وإعادة إنتاجه بدون قيام سلطة سياسية وطنية ديمقراطية ذات آفاق تقدمية معبرة عن تحالف القوى الاجتماعية المنتجة والمبدعة صاحبة المصلحة فى هذه التنمية ، من عمال وفلاحين ومثقفين ديمقراطيين وبورجوازية صغيرة ومتوسطة وطنية ومنتجة .

على أنه لاسبيل لتحقيق تنمية مستقلة معتمدة على الذات إلا بالسيطرة الاجتماعية على الناتج القومى وحسن توظيفه وتوجيهه وتوزيعه لإشباع الحاجات والمصالح الأساسية للأغلبية الساحقة للجماهير .

وأنه لاسبيل لتحقيق هذه التنمية إلا بإزالة كل المعوقات التى تحول دون اطلاق حرية الإبداع فى مختلف مجالات العمل والعلم والفكر والأدب والفن والثقافة عامة .

وأنه لاسبيل لتحقيق هذه التنمية إلا بتطوير التعليم وتوجيهه تطويرا وتوجيها يخرجه من النمطية والمناهج التلقينية ليصبح أداة حية لتنمية روح العقلانية والنقد والإبداع والنظرة الديناميكية التاريخية الشاملة فى امتداد عقلانى تقدمى خلاق متطور لتراث أمتنا العربية ، تراثها اللغوى والفكرى والروحى والأدبى ، تأكيدا لخصوصيتنا القومية من غير جمود وفى غير

عزلة أو استعلاء على تراث الحضارة الإنسانية عامة .

ولاسبيل لتحقيق هذه التنمية إلا بتطوير وتوجيه وسائل الإعلام والثقافة عامة من إذاعة وتليفزيون وكاسيت وفيديو ومسرح وسينما تطويرا وتوجيها يجعلها وسيلة للتوعية والاستنارة والتثقيف والبهجة الإنسانية الرفيعة لا للتعمية والتخدير والاغتراب .

ولاسبيل لتحقيق مثل هذه التنمية إلا بتحرير المرأة نصف المجتمع تحريرا كاملا ، مما يقيد جسدها وحياتها وفكرها وفاعليتها الاجتماعية ، وأن يتاح لها المشاركة الكاملة فى مختلف مستويات الفعل الاجتماعى على قدم المساواة مع الرجل .

ولاسبيل لمثل هذه التنمية إلا بتوفير أرقى مستوى من العناية بالصحة العامة للمواطنين عامة وبالأطفال والشباب خاصة ، جسديا ومعنويا وتثقيفيا ، دون تفرقة طبقية .

ولاسبيل لمثل هذه التنمية إلا بالسعى الدائم إلى إقامة أشكال متطورة من التنسيق والتكامل الاقتصادى مع بقية البلاد العربية رغم ما بينها من اختلافات بنيوية وسياسية .

ولاسبيل إلى مثل هذه التنمية إلا بالإنفتاح على مختلف المنجزات الثقافية والعلمية والتكنولوجية لعصرنا ، والعمل على امتلاكها معرفيا وعمليا وتطبيقها بما يتلاءم مع احتياجات واقعنا .

ولاسبيل لهذه التنمية بدون تنمية علاقات التعاون السياسى والاقتصادى والاجتماعى والثقافى مع بلدان العالم عامة ، وخاصة مع بلدان عدم الانحياز والبلدان الاشتراكية ، والانخراط الجاد الفاعل فى المواجهة للإشكاليات والقضايا التى تتعرض لها الإنسانية كقضايا الأخطار النووية ، والتلوث البيئوى والمجاعات إلى غير ذلك .

على أن التنمية المستقلة فى النهاية ليست نزهة سعيدة بل هى معركة من أخطر المعارك الحاسمة فى عصرنا عامة وفى حياة البلاد النامية خاصة . ولهذا لابد من أن تخاض بوعى وجسارة بما يفرض بالضرورة التصدى الحاسم والنضال المبادر على مختلف المستويات السياسية والاقتصادية والثقافية لأعداء هذه التنمية المستقلة من قوى داخلية رجعية أو قوى امبريالية وصهيونية خارجية .

هذه فى تقديري بعض الخطوات العملية الضرورية التى لاسبيل إلى ثقافة تنموية أو تنمية ثقافية مستقلة وطنية ديمقراطية بدون مراعاتها واتخاذها .

ثم يبقى أخيرا التساؤل الكبير :

كيف السبيل للإنتقال من هذا المجال ، مجال المقترحات النظرية إلى مجال الممارسة العملية تحقيقا وتنفيذا لها ؟ !

الحق ، أنه ليست هناك وصفة جاهزة ، ولكن هناك خبرة موضوعية عامة ، هى أنه لاسبيل إلى تغيير جذرى شامل غير النضال ومواصلة النضال المؤسس على العلم والتحالفات الاجتماعية

والديمقراطية الصحيحة وحركة الجماهير الواعية المنظمة ...

* * *

إشكالية الحداثة

فى الفكر العربى المعاصر

١ ـ مفهوم الحداثة :

الحداثة مفهوم مراوغ .

ولهذا قد استعير لتعريفه ـ تعريفا أوليا ـ ثلاثة مصطلحات طريفة عرفت بها باحثة سويسرية مفهوم التنمية فى ندوة (١) عقدت مؤخرا فى تونس حول التنمية والثقافة . هذه المصطلحات هى الحقيبة والفخ والصنم . فأقول : إن مفهوم الحداثة من ناحية هو أشبه بالحقيبة ، وهو من ناحية أخرى أشبه بالفخ ، ومن ناحية ثالثة أشبه بالصنم .

إنه أشبه بالحقيبة لأنه يتضمن ويحمل فى داخله أكثر من دلالة . فلقد نشأ مفهوم الحداثة مع بروز النظام البورجوازى الأوروبى على أنقاض النظام الاقطاعى ، ومع ظهور القوميات ، وتطور مع حركة التنوير ثم مع الثورة الفرنسية ، وأخذ يواصل مسيرته وتطوره مع مختلف ظواهر التطور والتجديد فى مختلف مجالات الفكر والعلم والمجتمع والصناعة ، وأخذ يمتلئ بدلالات شتى جديدة مثل العقلانية والعلمانية والفردية والإنسانية والموضوعية والحس التاريخى والحس الزمنى والنسبية الديمقراطية ، كما أخذت تتضاءل معه مفاهيم معينة مثل المطلق والمقدس والنهائى إلى غير ذلك . وتجسد هذا كله فى مناهج ونظريات عديدة جديدة مثل الديكارتية ، والبروتستانتية والوضعية والمادية والجدلية والتطورية والفرويدية والوجودية والشخصانية ، فضلا عن المكتشفات العلمية أو التكنولوجية المختلفة سواء فى العلوم الدقيقة أو فى العلوم الإنسانية والاجتماعية ، وإندلاع الكثير من الثورات الاجتماعية والإبداعات الأدبية والفنية . وهكذا ظهرت أكثر من صيغة حداثية : حداثة فى العلاقات الاجتماعية وحداثة فى التطور الاقتصادى وحداثة فى الفلسفة وحداثة فى التعابير الأدبية والفنية والدراسات اللغوية ، بل تكاد تضم الحداثة اليوم عند بعض المفكرين الأوروبيين مفهوم المخيال L`imaginaire ومفهوم القيم المعيارية التى قد تتعارض مع مفاهيم العقلانية والموضوعية التى بدأت بها حركة الحداثة .

وهكذا برزت الحداثة كإمكانية مفتوحة على دلالات شتى ، بل تجتمع داخلها نقائض فكرية مثل الماركسية والوضعية والوجودية والبنيوية والبروتستانتية إلى غير ذلك . على أنها ـ على اختلافها جميعا ـ تعنى الخروج من دائرة الظلامية الإقطاعية والتخلف الاجتماعى والجمود الفكرى والاستبداد السلطوى ، تأكيدا لإنسانية الإنسان ، وحريته وفاعليته فى المجتمع وفى

* محاضرة ألقيت فى ندوة حول الحداثة فى الفكر العربى المعاصر إنعقدت فى جامعة القيروان بتونس فى ١٩٨٨ .

الطبيعة .

ولكن مفهوم الحداثة فى الوقت نفسه يعد عند بعض المفكرين شركا أو فخا فكريا . ذلك أنه فى الأصل مفهوم بورجوازى نشأ فى حضن البورجوازية ، ويحمل بالتالى أيديولوجيتها ، ومحدود بالضرورة بحدودها وآفاقها . ولهذا فهو عندهم لايتضمن تغييرا ثوريا ، بقدر ما يتضمن دعوة إلى تغييرات مظهرية شكلية تكرس النظام البورجوازى القائم وتعيد إنتاجه . فالعقلانية الحداثية هى عقلانية أداتية وضعية وظيفية لتحقيق الأهداف المصلحية الاستغلالية البورجوازية لاأكثر . والحداثة فى الأدب والفن عندهم ليست إلا تعبيرا عن تغييرات أو تحليلات شكلية تحقق إبهارا سطحيا دون أن تتضمن دلالات وخبرات اجتماعية إبداعية جديدة ذات آفاق تقدمية . وفضلا عن هذا ، فإنه باسم العقلانية الحداثية يقوم فصل حاد بين العقل والقيمة ، بين الإنسان والطبيعة ، إلى جانب مانتج عن التنظيم الاجتماعى والتقدم الصناعى الحداثى من تحويل للإنسان إلى جهاز آلى ، ومن تلويث للبيئة ومخاطر يتعرض لها الإنسان الحديث جسديا وعصبيا وفكريا . أما الفخ الأكبر الذى تمثله الحداثة ، فهو الفخ الذى تقدمه للبلاد المتخلفة باسم الخروج من تخلفها . ذلك أن تطبيق الحداثة الأوروبية على هذه البلاد لم يخرجها من تخلفها وإنما ضاعف من هذا التخلف بما ضاعفه من استغلال هذه البلاد ومن تبعيتها للرأسمالية الغربية ، وبما قضى عليه من تراث وقيم وخصوصية كانت تتمتع بها هذه البلاد . ولهذا فليس من المصادفة أن أخذت تنتشر كلمة الحداثة وتطغى على كلمات أخرى أكثر تحديدا مثل كلمتى : التقدم والثورة . فالحداثــة يمكن أن تكون تغييرا شكليا مظهريا سطحيا يخفى ما وراءه من تخلف واستغلال وتبعية .

وبرغم هذا فإن الحدثاة تكاد أن تكون عند أغلبية الناس صنما مقدسا ، أى قيمــة مطلقة ثابتة ، وهدفا فى ذاتها . لقد أصبح الإنسان الحديث يسعى لاستحداث كل شئ فى حياته دون أن يكون وراء ذلك الإستحداث أى تجديد أو تغيير حقيقيين ، بل هو مجرد تغيير مظهرى جزئى ترفى استهلاكى . بل لقد أصبح هذا التغيير المظهرى بديلا عما ينبغى أن يتحقق من تغيير جذرى حقيقى لحياته . وهكذا باسم عبودية الحداثة تغيب الحداثة ، ويتكرس النظام السائد ويعيش الناس فى حداثة زائفة .

على أنه برغم هذه الجوانب الثلاثة المراوغة والسلبية لمفهوم الحداثة ، أى الحداثة كحقيبة ، والحداثة كفخ ، والحداثة كصنم ، فإن الحداثة فى تقديرى حقيقة واقعة ، بل ضرورة موضوعية فى حياة الإنسان وفى تاريخه كله حتى فى تلك المرحلة التى لم يكن واعيا فيها بمفهوم الحداثة .

فالحداثة ليست نقطة بداية ثابتة ، وليست محطة وصول ، وليست حالة مطلقة نهائية ، بل هى محطة انطلاق دائم . وهى سيرورة متصلة . إنها مفهوم نابع من واقع اجتماعى وإنسانى متغير أبدا . وبدون أن نتورط فى رؤية أحادية خطية للتطور الإنسانى ، فلاشك أن التاريخ الإنسانى يمثل تخطيا دائما وتجاوزا دائما للواقع الإنسانى فى علاقاته الاجتماعية ، وفى علاقاته مع الطبيعة . وتاريخ الإنسان هو تاريخ حداثة متصلة فى مختلف المجالات . هناك

تغيير وتطوير متصل فى قدرة الإنسان على السيطرة على حياته الإنسانية ، على صحته ومرضه ، على بيئته الطبيعية ، إلى غير ذلك . هناك دائما حداثة فى التقنية ، حداثة فى وسائل الإنتاج ، حداثة فى العلاقات الاجتماعية . وهناك حداثة سياسية ، وحداثة فكرية ، وحداثة اقتصادية وحداثة تنظيمية وإدارية ، وحداثة أدبية وفنية إلى غير ذلك . طبعا هناك فى تاريخ المجتمعات الإنسانية لحظات من الجمود والتوقف ، ولكن القانون العام السائد هو قانون الحركة والتغير والتناقض والتفاعل والتطور والتجاوز المتصل . إنك لاتنزل النهر مرتين كما قال الفيلسوف اليونانى القديم . لأن مياها جديدة تجرى من حولك أبدا . على أن المسألة فى التاريخ ليست مجرد أيام تمر وتجرى حول الإنسان ، وإنما تتحرك بالإنسان كذلك ، بفضل ما يحققه الإنسان من السيطرة ومزيد من السيطرة على مايواجهه من عقبات معنوية ومادية ، اجتماعية وطبيعية ، ورغم ماتفضى إليه هذه السيطرة نفسها من خلق أشكال جديدة من العقبات التى لابد من تخطيها ، وهكذا . ولهذا فالقضية ليست قضية حداثة أو لاحداثة ، بل القضية هى دلالة الحداثة ، ومداها وأفقها . ولعل هذا هو مايثير الكثير من الخلافات والاجتهادات حول مفهوم الحداثة .

ولنحاول أن نتبين أبرز هذه الخلافات والاجتهادات فى الفكر العربى المعاصر حول قضية مفهوم الحداثة .

٢ ـ التيارات الحداثية فى الفكر العربى :

(أ) الحداثة الليبرالية :

نستطيع أن نعود بالمحاولات الأولى لهذه الحداثة إلى منتصف القرن التاسع عشر ، وأن نعد رفاعة رافع الطهطاوى وخير الدين التونسى من روادها الأوائل . وبرغم أن التوفيقية بين التراث والعصر كانت المظهر الخارجى لفكر الطهطاوى وخير الدين ، إلا أن جوهر هذا الفكر كان هو تسييد العقلانية الأداتية التكنولوجية ـ لوصح التعبير ـ من أجل تجديد الحياة وتطويرها والخروج بها من جمود وتخلف العصور الوسطى إلى آفاق الحرية والعقلانية والتصنيع .

ونستطيع أن نتابع نمو هذا الخط العقلانى الليبرالى مع بداية القرن العشرين فى اجتهادات لطفى السيد ثم فى إسهامات طه حسين وأحمد أمين ثم أخيرا فى كتابات زكى نجيب محمود . ويكاد كتاب " مناهج الألباب فى مباهج الاداب " للطهطاوى وكتاب " مستقبل الثقافة فى مصر " لطه حسين وكتاب " تجديد الفكر العربى " لزكى نجيب محمود أن يكونوا من المعالم الفكرية الرئيسية فى هذه المسيرة التحديثية الليبرالية . إلا أن هذه المسيرة برغم ما حققته من تنوير فكرى عام ، لم تخرج عن محاولة الاستحداث على النسق الأوروبى الرأسمالى مع مراعاة لخصائصنا وملابساتنا التراثية والقومية . ونستطيع القول بأن هذا التيار الليبرالى هو الذى يحكم ويسيطر بمستوى أو بآخر فى أغلب بلادنا العربية ، وإن اتسم بأمرين : الأول هو طابع الاستبداد السلطوى السياسى رغم طبيعته الليبرالية الاقتصادية . والثانى هو طابع الازدواج بين هذه

الطبيعة الليبرالية التحديثية واستمرار ارتباطه بالأبنية الاجتماعية والاقتصادية والفكرية والقيمية الماضوية السابقة على التحديث.

ويمكن القول فى غير تعسف أن الفلسفة الليبرالية التى يعبر عنها ويمارسهاهذا التيار ـ بشكل أو بآخر ، بمستوى أو بآخر ـ لم تفض إلى تحديث حقيقى فى بنية المجتمعات العربية ، بل كانت أداة لتعميق التبعية البنيوية للتقسيم الدولى الرأسمالى للعمل .

(ب) الحداثة الدينية :

هناك اجتهادات شتى فى مجال الدين من أجل التجديد والتحديث ونستطيع أن نتبين هذا التيار الاجتهادى الدينى وأن نتابعه عند الأفغانى ومحمد عبده وعلى عبد الرازق وخالد محمد خالد ومحمد النويهى ومحمود طه والغنوشى ومورو وغيرهم . ولعلنا نجد أبرز تعابيره اليوم فى المدرسة المصرية المسماة بالسلفيين الجدد التى تتمثل فى عادل حسين وأنور عبد الملك وجلال أمين وطارق البشرى وحسن حنفى وغيرهم .

وجوهر هذه الحركة التجديدية ، على اختلاف اجتهاداتها هو تأويل النص الدينى من قرآن وحديث تأويلا عقليا بما يتلاءم ومستلزمات العصر ، ومصالح العباد فى مختلف القضايا السياسية والاقتصادية والاجتماعية والحياتية عامة . وقد نجد عند أصحاب هذا التيار سمة مشتركة بينهم وبين التيار الليبرالى هى سمة التوفيقية بين التراث والعصر . إلا أن هذا التيار الدينى لايسعى إلى التماثل مع التجربة التحديثية الغربية ، بقدر مايسعى إلى التمايز الحضارى عنها . فنقطة البداية عنده هى الاختلاف مع الغرب لا التلاقى معه شأن التيار الليبرالى . ولهذا نجد عادل حسين مثلا يرفض مفهوم التحديث أساسا لما يتضمنه من معنى التحديث وفق الحضارة الغربية ويعتبره فخا . فعملية التحديث ـ كما يقول ـ هى محاولة الدول التابعة لكى تكون قطعة من الغرب أو قطعة من أوروبا حسب التعبير الشهير للخديوى اسماعيل (٢) . والتمدن الصحيح عنده لايكون حقيقة إلا إذا كان منبعثا من داخل الأمة ومن التطور الطبيعى لمجتمعها والتجدد الذاتى الذى ينتج تمدنا أصيلا . ولهذا فهو يفضل مصطلح الاستقلال الحضارى " على مفهوم الحداثة أو التحديث . وطريق الاستقلال عند عادل حسين وجماعته يبدأ باستيعاب أصول عقيدتنا (إسلامنا) وتاريخ أمتنا (بالمعنى الواسع للتاريخ) وظروفنا الموضوعية الحالية ، ولنبحث فى مناهج التجدد الذاتى وفق منطق هذه العقيدة وهذا التاريخ وهذه الظروف (٣) ، وعادل حسين لاينكر أهمية الكثير من المكتشفات التى توصلت إليها المدارس الغربية ولايرى حرجا فى استخدامها . ولكنه يدعو إلى بناء نظرية علمية مستقلة مرتكزة على العقيدة الإسلامية وإذا كان عادل حسين يكاد يقتصر على الدعوة إلى إنشاء العلوم الاجتماعية إنشاء جديدا مؤسسا على المعتقد الإسلامى ، فإن حسن حنفى يدعو إلى تحقيق ذلك فى مجال العلوم الطبيعية كذلك من فيزياء وكيمياء إلى غير ذلك . المهم هو الاستناد إلى النهج الإسلامى لإنشاء بنية نظرية مستقلةعن البنية النظرية الغربية . ويبدأ هذا النهج ـ كما يرى عادل حسين ـ بالإقرار بحقيقة المفهوم المحورى فى العقيدة وهو الإيمان بالله الواحد الخالق ، فهذا الإيمان هو القاعدة

الأساسية فى مواجهة القاعدة الدنيوية فى النظريات الغربية (٤) .

ونجد نفس هذا الأساس المنهجى فى الدعوة التجديدية عند حسن حنفى فى كتابه الأخير " من العقيدة إلى الثورة " عندما يقول بأن الوحى هو أساس العقل وهو نقطة البداية فى الفهم والتفسير وأن وظيفة العقل هى تحويل الأسس العامة التى يقول بها الوحى إلى نظام معين لجماعة معينة (٥) .

ونلاحظ أن هذه الدعوة التجديدية للدين تتسم أساسا بأمور ثلاثة :

أولا ـ بناء حضارة مستقلة متميزة عن الحضارة الغربية (الرأسمالية والاشتراكية على السواء) . **ثانيا** ـ اتخاذ الوحى مرتكزا للعقل والعمل . **ثالثا** ـ تحقيق تنمية مستقلة نابعة من الذات .

ولاشك فى تقديرى أنه لاحداثة ولاتجديد ولا استقلال بغير التنمية المنبعثة من الذات ، ولكن هل يمكن أن يتحقق هذا باستقلال حضارى عن العصر ، اكتفاء بالاستفادة بخبراته التكنولوجية ؟ وهل يمكن أن يتحقق هذا بالإستناد أساسا إلى الوحى وحده وتطويع العقل له فى مختلف الشئون السياسية والاقتصادية والاجتماعية والعلمية ؟ .. ويبقى السؤال الأخير الكبير : ما طبيعة التنمية المعبرة عن الذات ، وماهى المصالح والحاجات الأساسية التى ستسعى لتوفيرها وإشباعها ، وأى القوى الاجتماعية القائمة على هذه التنمية ، المستفيدة منها أساسا ؟ .

ففى واقع التجربة المصرية الحالية يتم اليوم تحالف كامل بين أصحاب هذا الرأى وحركة الإخوان المسلمين . فعادل حسين ـ على سبيل المثال ـ هو رئيس تحرير جريدة الشعب لسان حال هذا التحالف . وعلى صفحات هذه الجريدة يرتفع الدفاع الحار عن شركات توظيف الأموال وهى شركات إسلامية ثبت فسادها فضلا عن ارتباطها ارتباطا سمساريا بالشركات الرأسمالية الكبيرة العالمية ، بل يقوم تحالف موضوعى بين هذا التحالف والسلطة الحاكمة رغم المعارضة الشكلية لبعض سياساتها الجزئية . ويتركز الهدف الرئيسى لهذا التحالف حول تطبيق الشريعة الإسلامية وإقامة سلطة دينية . والواقع أنها فى ظاهرها دعوة إلى طريق ثالث بين التنمية الرأسمالية والتنمية الاشتراكية ، ولكنها فى حقيقتها دعوة إلى تنمية رأسمالية مرشدة تحت مظلة إسلامية سلفية .

(جـ) الحداثة القومية :

للحركة القومية تاريخ حافل منذ أواخر القرن التاسع عشر حتى اليوم ، ولايزال يتوالد ويتواصل مفكروها جيلا بعد جيل وتنمو وتتطور مفاهيمها منذ الرعيل الأول الذى تمثل فى البستانى والكواكبى وطاهر الجزائرى ونجيب عازورى وعبد الحميد الزهراوى وشكيب أرسلان وعشرات غيرهم حتى الجيل الحديث جيل الأربعينات والخمسينات إلى جيل اليوم الذى يتمثل فى الأرسوزى وعفلق وصلاح البيطار وساطع الحصرى والريماوى وعصمت سيف الدولة ونديم البيطار وغيرهم . ولقد تمكنت الحركة القومية أن تقود كثيرا من الحركات الثورية ، طوال هذا التاريخ ،

وأن تشكل تنظيماتها فى الأربعينات والخمسينات وأن تتولى السلطة فى أكثر من بلد عربى ، وأن تلقى بظلها على مجمل الحركة الشعبية العربية ، وأن تقودها قيادة تاريخية وخاصة فى المرحلة الناصرية .

ولعل أبرز المفكرين المعبرين اليوم عن هذه الأطروحة بحماس وحرارة هو نديم البيطار . ففى آخر كتاب له وهو " المثقفون والثورة " (صدر عام ١٩٨٧) يرى أن المعركة التى تفرض ذاتها وتواجهنا حاليا هى أولا معركة فكرية ضد قوى التجزئة والاقليمية ، وهى معركة كما يقول " تنطلق من التناقض الأساسى الجذرى بين فكرة الدولة الواحدة وواقع التجزئة الاقليمية " (٦) ويرى كذلك أن الانتلجنسيا الوحدوية هى التى تشكل حاليا القوة الوحيدة التى يمكن إن نظمت نفسها تشكيل جسر بين الرؤية الوحدوية والسياسة الوحدوية . وهو يرى أن الوضعية الوحدوية الموضوعية هى اقامة " الاقليم ـ القاعدة " الذى يشكل المرتكز الأساسى للوحدة ، وهذا الأقليم هو مصر . ويدعو إلى ضرورة صياغة الانتلجنسيا الوحدوية صياغة جديدة جذرية أى صياغة تمحور فيها مشاعرها وأفكارها كلها تقريبا فى القصد الوحدوى وحوله وترى أن المقياس الأول والأعلى لأفكارها وأعمالها ووجودها ذاته هو المقياس الوحدوى الذى تقيس به كل شئ وتحكم به على كل شئ وتميز به الخير والشر وترى فيه أن كل مايخدم القضية الوحدوية خير ترضاه ، وكل مايسئ إليها شر تأباه (٧) .

وهكذا تكاد أن تصبح المسألة الوحدوية هدفا فى ذاتها بل صنماً مقدسا تدور حوله كل الجهود والنضالات والقيم . ونكاد نصل بهذا إلى مرجعية اطلاقية جامدة .

ويقف الفكر القومى نفس الموقف الذى يقفه الفكر الدينى من الحضارة الغربية ، فهو يسعى كذلك إلى إقامة حضارة أخرى متميزة ، مختلفة عن أنماط التنمية وتوجهات التحديث السائدة فى الفكر الغربى . ولهذا فهى دعوة تحديثية ذات تطلع كذلك إلى طريق ثالث متميز حضاريا عن النظامين الرأسمالى والاشتراكى وإن تكن فى بنية سلطتها التى تدعو إليها أقرب فى الحقيقة إلى النظام الرأسمالى المرشد ديمقراطيا وقوميا . ويتضح هذا فى حديث نديم البيطار عن قيادة الانتلجنسيا للحركة التوحيدية ، كما يتضح فيما انتهى إليه التقرير النهائى لمشروع " استشراف مستقبل الوطن العربى " من أن " النخب البديلة " التى ستقود التغيير مرة أخرى " تأتى " من صلب الطبقة الوسطى الحديثة ، على أن تأخذ فى صياغة رؤيتها الجديدة دروس انتكاس الحقبة الليبرالية (وهى المسألة الاجتماعية والمسألة القومية) ودروس انتكاس الحقبة القومية الاشتراكية (إهمال الديمقراطية وحقوق الإنسان والأصالة الحضارية) (٨) .

ولاشك ـ فى تقديرى ـ أن الوحدة القومية قوة مساعدة مدعمة للحداثة ، ولكن ليس الوحدة القومية وحدها شرطا وضمانا للتقدم والتحديث ، مالم تتوفر شروط سياسية واجتماعية وطبقية وديمقراطية معينة فى هذه الوحدة .

والملاحظ أنه لاتوجد فواصل عميقة حاسمة بين فكر الحداثة الليبرالية وفكر الحداثة الدينية

وفكر الحداثة القومية . فما أكثر ما بينها من تداخل . ولعل القاسم المشترك بينها جميعا هو التوفيقية وإن اختلف مستواها من تيار فكرى إلى آخر . ولهذا تكاد تشكل هذه التيارات الفكرية الثلاثة ما يمكن أن نسميه الحداثة التوفيقية .

(د) الحداثة الثقافية :

وهناك تيار حداثى يكاد يركز اجتهاده على تغيير وتجديد البنية الفكرية والثقافية كأساس للتحديث الشامل . وهو تيار فى معظمه عصرى بحق ، يرتبط بالمفاهيم والقيم الأساسية للحضارة العصرية . وهو لايدعو إلى حضارة أخرى متميزة شأن التيار الدينى والقومى ، وإنما يدعو إلى الامتزاج والاندماج فى هذه الحضارة ، مع مراعاة خصائصنا الذاتية والقومية كسبيل لتنمية هذه الذاتية والارتفاع بها إلى مستوى العصر . وسنجد بدايات هذا التيار الفكرى مع بداية القرن مثلا فى الجهود التنويرية الكبيرة التى قام بها شبلى شميل وفرح أنطون وسلامة موسى واسماعيل مظهر ويعقوب صروف وغيرهم . وسنجد امتدادا لهم فى مفكرين معاصرين من أمثال العروى والجابرى وأدونيس وفؤاد زكريا والخطيبى ولويس عوض وبرهان غليون وغيرهم .

ونكتفى بالإشارة السريعة إلى أبرز من يعبرون عن هذا التيار حاليا ..

فالعروى يدعو إلى ضرورة الاندماج الكامل فى الحضارة العصرية ولو أدى ذلك ـ على حد تعبيره ـ إلى فقدان هويتنا . ولكن العروى يدعو مع ذلك إلى ما يسمى بالماركسية التاريخانية لا كحركة سياسية منظمة وإنما كمجرد دعوة أيديولوجية تنويرية تثقيفية يجمع بينها وبين الدعوة الليبرالية (٩) . وفى أواخر كتبه " ثقافتنا فى ضوء التاريخ " يخفف من دعوته الأولى للإندماج فى الحضارة العصرية ، ويقول باستيعاب منطق الحضارة العصرية مع احياء التراث (١٠) .

أما الجابرى فيقوم بمراجعة التراث العربى الإسلامى مراجعة نقدية ، لينتهى إلى أنه يرتكز على نهج قياسى فقهى ثابت ، هو قياس الغائب على الشاهد الذى لا يزال يعبر عن بنية العقل العربى الراهن . ولهذا يدعو إلى ضرورة تجاوز هذه البنية القياسية وتحرير العقل العربى من المرجعية التراثية من ناحية والمرجعية الأوروبية من ناحية أخرى ، وتحقيق استقلال تاريخى للذات العربية . ولكنه يرى فى الوقت نفسه أن تحرير العقل العربى إنما يتم من داخل التراث نفسه وذلك بالاصطفاف إلى الجانب العقلانى من هذا التراث وخاصة عند ابن حزم والشاطبى وابن رشد وابن خلدون (١١) .

وهكذا نجد العروى والجابرى على اختلافهما يلتقيان عند هذه الدعوة إلى تحرير العقل من السلفية والقياسية وإشاعة روح العقلانية والتاريخية والنقدية كسبيل للتحديث .

وسنجد هذا الاتجاه التحديثى الثقافى عند مفكر ثالث وإن يكن أقرب فى الحقيقة إلى التيار القومى الليبرالى وأبعد عن مفهوم العقلانية التى يتبناها كل من العروى والجابرى . على أنه يتبنى التحديث الثقافى كسبيل كذلك للتحديث والتجديد والنهضة الشاملة ، ذلك هو برهان غليون . ففى رأيه أن مشكلة الثقافة هى المسألة الأولى فى مسائل النهضة . فالنهضة عنده

ليست إلا التوظيف التاريخي للشعور بالذاتية ولعاطفة الهوية (١٢) ، وتزداد القدرة على استيعاب الأسس العميقة للحضارة بازدياد قوة الحافز القومي والشعور بالاعتزاز الثقافي . وهو يرى أن العقل العربي قد أخفق في أن يتحرر بسبب إهمال قطاعات من الثقافة الكبرى والأساسية لصالح ما سميناه بالتعليم العقلاني العلمي (١٣) . فهذه الحداثة العقلانية كما يقول تغريب وتبعية وتقليد . وهو يرفض أطروحة الأصولية السلفية كما يرفض أطروحة الحداثة العقلانية . أما السياسة الوحيدة المنتجة عنده فهي حرية الثقافة وفتح مناطق حرة للثقافة (١٤) . وعلى هذا فحرية الثقافة بالمعنى العام ، بما يتضمنه من توفير كامل للديمقراطية ، هي عنده السبيل الحق وشرط التقدم والخروج من التخلف والتبعية .

وبرغم موقفه الملتبس فيما يتعلق بالعقلانية ، فهو يلتقي مع العروي والجابري في أنه بالتغيير الثقافي أساسا تتحقق النهضة .

(هـ) الحداثة كتغيير جذري شامل :

وهناك تيار أخير يرى أنه لاحداثة ولاتجديد ولاتطوير بغير التغيير الجذري الشامل لمختلف الأبنية السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية . حقا أنه لايرفض ولايقلل من أهمية العمليات الثقافية التنويرية ، ولكنه لايرى فيها ـ وحدها أو أساسا ـ السبيل لتحقيق التغيير الحداثي الحقيقي . فالتخلف أساسا ليس في العقل ، وإنما في الواقع ، في البنية السلطوية والاجتماعية والاقتصادية للواقع . ولهذا لابد من تغيير هذا الواقع تغييرا جذريا .

ونستطيع أن نجد دعاة هذا الفكر التجذيري عند بعض الاتجاهات القومية ذات التوجه الموضوعي الثوري فضلا عن الاتجاه الماركسي باجتهاداته المختلفة . ومن أبرز مفكري هذا الاتجاه صادق جلال العظم ، والشهيدان حسين مروة ومهدي عامل والطيب تيزيني ، وخليل أحمد خليل ، وسمير أمين ، وهادي العلوي وغيرهم .

ونكتفي بالإشارة السريعة إلى مفكرين منهما سمير أمين والشهيد مهدي عامل . أما سمير أمين فيرى أن الحركة الإسلامية الراهنة هي دليل على أزمتنا وليست حلا لها ، بل هي إشهار بالعجز أمام تحديات العصر . ويرى أنه لاتوجد إجابة إسلامية وحيدة لأي أسئلة من الأسئلة المطروحة لدى مجتمعاتنا (١٥) ، ولهذا يرى أنه لاسبيل إلا إلى سيادة العقلانية والعلمنة ، وإلى تصفية الطابع المزدوج في ثقافتنا ، وتحقيق تنمية وطنية شعبية مستقلة متمركزة على الذات تتيح سيطرة المنتجين على عملية الإنتاج (١٦) ، أي أن الاشتراكية العلمية هي الطريق الوحيد للخروج من التخلف والتبعية . وهو يدعو إلى ضرورة فك الارتباط مع الرأسمالية العالمية ، لابمعنى التخلي عن أي علاقة مع الخارج ، ولكن بمعنى إخضاع العلاقات الخارجية لمنطق تنمية داخلية مستقلة عن هذه العلاقات (١٧) .

أما الشهيد مهدي عامل فيرى أن الفكر العربي السائد هو الفكر البورجوازي الكولونيالي التابع الذي لم يستطع أن يقيم بينه وبين الفكر السابق على الرأسمالية تناقضا تناحريا . ومن هنا

سادت الاصلاحية والتوفيقية . وهو يرى كذلك أن التخلف ليس مصدره تخلف الوعى ، بل طبيعة الايديولوجيا السائدة المرتبطة بالبورجوازية الكولونيالية التابعة السائدة . وأن هذه الطبقة السائدة هى التى بايديولوجيتها تغيب التملك المعرفى العلمى سواء لتراثنا أو لواقعنا . ولهذا لاسبيل للتغيير الجذرى إلا بسلطة طبقية جديدة هى الطبقة العاملة المتحالفة مع الطبقات والفئات الاجتماعية الأخرى ذات المصلحة فى التغيير الجذرى الشامل (١٨) .

هذه هى أبرز التيارات الفكرية العربية حول مفهوم الحداثة والموقف منها ، وتبقى لنا بعد ذلك كلمة أخيرة .

٣ ـ ضرورة الحداثة :

الواقع أن المعركة الدائرة فى بلادنا العربية حول مفهوم الحداثة قبولا أو رفضا أو تحفظا هى معركة ايديولوجية خالصة تعبيرا عن الصراع الطبقى الدائر فى مجتمعاتنا العربية . على أن البلاد العربية جميعا برغم اختلاف مستوى تطورها ، واختلاف المواقف حول مفهوم الحداثة ، تعيش الحداثة وتتنفسها تنظيما وفكرا وسلوكا . بل يعيشها ويتنفسها ويستفيد منها حتى هؤلاء الذين يحاربونها بالمدى والجنازير والأعيرة النارية ، فضلا عن الفكر باسم الدين والتقاليد السلفية .

لقد دخلت الحداثة فى حياتنا العربية منذ أن دخلت المطبعة ودخل القطار ، ثم توالت مختلف الأجهزة التكنولوجية من أبسطها حتى أشدها تعقيدا بل دخلت الحداثة مع قيام مختلف الأشكال والمؤسسات السياسية والعسكرية والاقتصادية والديبلوماسية والتعليمية والعلمية والتشريعية والتنفيذية والنقابية والاتصالية ، بل وبروز أشكال مختلفة كذلك من الإبداع الأدبى والفنى ومن الإنتاج التكنولوجى السلعى المدنى بل والعسكرى البالغ التعقيد والتقدم كما هو الحال فى مصر . وأصبحت الحداثة موضوعا للعديد من الدراسات والمؤلفات وعنوانا للعديد من جرائدنا ومجلاتنا مثل التطور والعصور والفجر والمجلة الجديدة والبشير والتقدم والزمان والغد إلى غير ذلك .

على أنه برغم مظاهر الحداثة هذه التى تغمر بلادنا العربية جميعا ، فإن هناك اختلالا بشعا فى بنية هذه الحداثة العربية . بل لست أغالى إن قلت أن أشد البلاد العربية تخلفا من الناحية السياسية والاجتماعية والفكرية هى أكثر البلاد حداثة من حيث مايستمتع به مواطنوها من أسباب الحياة الحديثة وأساليبها (البلاد النفطية) . غير أن بنية العلاقات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية عامة فى بلادنا العربية بغير استثناء هى بنية متخلفة ، تسودها ازدواجية يتعايش فيها المضمون المتخلف مع الشكل الحديث ، أو المضامين الحديثة الجزئية المتناثرة هنا وهناك فى محيط من التخلف الشامل شكلا ومضمونا .

والحقيقة أن الحداثة العربية لم تكن أساسا ثمرة تطور داخلى ذاتى وإنما هى حداثة غازية ، حداثة فرضت من الخارج ، حداثة وافدة مع السيطرة الاستعمارية وإن وجدت لها ، ونمت معها

ركائز اجتماعية محلية .

ولكن هذا لايعنى أن الحداثة هذه مرادفة للاستعمار . فهى نتيجة له ، وإن لم تكن مرادفة له كما يذهب بعض المفكرين السلفيين المتعصبين .

حقا ، لقد كانت هناك إمكانيات واعدة لتجدد وتطور ذاتيين وخاصة فى مصر القرن التاسع عشر . ولكن سرعان ما وفد الاستعمار وأجهض هذه البدايات الواعدة للتطور الذاتى وراح يهيكل المجتمع وفقا لمصالحه الخاصة . ولهذا كان من الطبيعى أن يتم الدمج الأيديولوجى بين هذه الحداثة الوافدة وبين حاملها أى الاستعمار ، وارتبطت مقاومة الاستعمار ـ فى كثير من الأحيان ـ بمقاومة الحداثة نفسها ورفضها . ولقد تحققت هذه المقاومة وهذا الرفض على مستويات ثلاثة : على المستوى الدينى باعتبار أن الحداثة عدوان على الإسلام ، وعلى التقاليد السلفية . وعلى المستوى الوطنى لارتباطها بالمستعمر ، وعلى المستوى القومى لما يفرضه الاستعمار من تمزق قومى .

على أن الأمر لم يتخذ هذا الشكل القاطع من المقاومة والرفض إلا عند غلاة السلفيين والقوميين المتعصبين . وإنما اتخذ فى أغلب الأحيان شكل محاولة توفيقية بين الحداثة والتراث ، بين الحداثة والمحافظة على التقاليد ، بين الوافد والموروث . ولهذا أصبحت التوفيقية والثنائية والازدواج عامة الطابع المميز للفكر العربى الحديث ، وزاد من تأكيد هذا الطابع وتعميقه أن الحداثة الوافدة أخذت تنمى فئات رأسمالية جديدة تابعة دون أن تقضى على الأبنية الاجتماعية السابقة على الرأسمالية . وفضلا عن هذا ، فبرغم إندلاع الكثير من الثورات فى مختلف البلاد العربية ، فلم تنجح أى ثورة من هذه الثورات حتى اليوم فى تحقيق تغيير جذرى عميق شامل لبنيتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية يتيح لها التحرر الكامل من التبعية للامبريالية . ولهذا تكرس وتعمق الطابع الازدواجى التوفيقى بين الحداثة والمحافظة فى بنية الفكر والحياة العربية .

والحداثة فى البلاد العربية لاتحقق تغييرا للواقع العربى يخرجه من التخلف والتبعية والتمزق القومى ، وإنما هى حداثة شكلية مظهرية تقنية برانية تسهم فى إعادة إنتاج الطابع التبعى المسيطر ، وقد تعطى هامشا لبعض الظواهر الجزئية من الحداثة الحقيقية ، دون أن تغير البنية العامة المتخلفة .

فالعقلانية السائدة هى مجرد عقلانية أداتية اجرائية سلطوية لترشيد الاستغلال والتبعية ولضرب كل محاولات التمرد والثورة .

والديمقراطية المتواجدة أحيانا وجزئيا هى وسائل لاستيعاب الأنشطة الجماهيرية داخل سياق معلوم محكوم .

والتعليم جهاز ايديولوجى لدعم الايديولوجية السائدة وترسيخ النظام القائم .

والاقتصاد هو اقتصاد تابع يغلب عليه الطابع الخدمى الاستهلاكى الكومبرادورى الريعى .

وعلى هذا فهناك حداثة ، ولكنها تابعة قمعية ، تستمتع بثمراتها نخبة من كبار رجال المال والمستوزرين والبيروقراطيين وأبواق السلاطين من المثقفين والانتلجنسيا ، فضلا عن ممثلى المصالح الرأسمالية العالمية . ولهذا فإن بنية مجتمعاتنا العربية لا تزال فى جوهرها بنية متخلفة سياسيا واقتصاديا واجتماعيا وثقافيا يسودها فكر لاعقلانى سلفى توفيقى ذو مظهر حداثى وضعى سطحى زائف .

حقا ، هناك تحركات أدبية وفنية وفكرية تجسد بعض الاجتهادات الحداثية على مستويات مختلفة من الجودة والجدية ، وهى تلعب بغير شك دورا فعالا فى التوعية . وهناك بعض الظواهر الحداثية الموضوعية فى حياتنا الاجتماعية الاقتصادية ، ولكن الحداثة الحقيقية إما أن تكون صياغة وتجديدا للبنية الاجتماعية الشاملة بكل مستوياتها السياسية والاقتصادية والثقافية أو لاتكون إلا مجرد جزر مضيئة متناثرة فى محيط غامر من التقليد والتخلف والتبعية .

ولهذا فمن المؤسف أننا لا نزال حتى اليوم نناقش قضية الحداثة ، لا من حيث ماوصلت إليه فى العالم من منجزات اجتماعية وعلمية وتكنولوجية باهرة ، أو ما نواجهه فى بلادنا من عقبات ومشكلات موضوعية هى دعوة إلى التحديث الشامل والتجاوز الجذرى ، بل إننا نناقشها من حيث قبولها أو رفضها ، من حيث ضرورتها أو عدم ضرورتها !! .

حقا ، إن الحداثة تثير مشكلة أساسية نتيجة لما يؤكده تطبيقها فى بلادنا من تقليد أعمى للخبرات الغربية ، وإغفال وطمس لخصوصيتها القومية ، وما أفضى إليه هذا التطبيق من تعميق للتبعية وتكريس للازدواجية والتخلف فى فكرنا وفى حياتنا .

على أنه ليس من الجائز موضوعيا باسم هذا التطبيق البورجوازى الرجعى المفروض التابع ، أن نتجاهل أو نعادى الحداثة دفاعا عن خصوصيتنا القومية التراثية ، فالحداثة حقيقة بل ضرورة موضوعية ـ كما سبق أن ذكرنا ـ ولاسبيل إلى تحررنا من التخلف والتبعية بل لاسبيل لحماية خصوصيتنا القومية التراثية نفسها إلا بالتسلح بها .

فالحداثة ، وخاصة فى جوهرها العلمى العقلانى ، إذا كانت ـ ولا تزال ـ أداة ووسيلة للاستعمار والقهر والرجعية والاستغلال ، فمن الممكن بل من الضرورى أن تصبح أداة ووسيلة كذلك للتحرر والتقدم والتحديث ، إذا ماتملكتها الإرادة الجماعية المنظمة الواعية للشعوب .

والحضارة الحديثة ، رغم طغيان الطابع الرأسمالى عليها ، حتى اليوم ، فإنها تعبير عن تراث وإنجاز إنسانى عظيم ، لابد من حمايته وتطويره وتطويعه لصالح التقدم الإنسانى عامة ، لا لصالح الأنظمة الرأسمالية العالمية . إننا نعيش حضارة عصرية واحدة ، دون أن تتناقض هذه الوحدة الحضارية مع تنوع الخبرات والتجارب والخصوصيات القومية والهويات الثقافية .

والخصوصيات ليست ـ كما يزعم بعض دعاة الفكر الدينى والفكر القومى ـ جوهرا ثابتا مطلقا ، بل هى مشروع مفتوح على المستقبل ينمو ويتطور بالمعارف والممارسات والخبرات والتفاعل مع العصر تفاعلا عقليا نقديا واعيا .

والدعوة إلى الحداثة لاتعنى إهدار الماضى التراثى ، كما يتصور كذلك بعض دعاة الفكر الدينى ، وإنما هى دعوة إلى استيعابه كذلك استيعابا نقديا واعيا بحيث لايستعبدنا هو ولايحد من انطلاقنا ، ولايكون استمرارا جامدا مكتملا ، بل يكـــون خبرة حية متجددة لمزيد من المعرفة والكشف والتجاوز والتحرر والإبداع .

والدعوة إلى الحداثة لاتعنى تقليد المنجزات الغربية تقليدا أعمى ، وإنما هى دعوة كذلك إلى استيعابها استيعابا عقلانيا نقديا واعيا ، وتوظيفها بما يتفق مع احتياجاتنا فى التنمية المستقلة النابعة من الذات ، المعبرة عن المصالح الأساسية للجماهير .

والدعوة إلى الحداثة هى دعوة إلى العقلانية ، وروح النقد والإبتكار والإبداع فى مختلف مجالات النشاط الإنسانى . وهى ليست رداء لامعا نرتديه ـ كما تفعل أنظمتنا العربية ـ لإخفاء عوراتنا السياسية والاجتماعية ، أو للتمييز الطبقى بين فئاتنا الاجتماعية المختلفة ، وإنما هى دعوة مرة أخرى لتغيير جذرى عميق للبنية الشاملة لمجتمعاتنا العربية فى مختلف مجالاتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية والقيمية والسلوكية بما يتيح لها التخلص من التخلف والتبعية والتمزق القومى .

والحداثة ليست دعوة تفرض من أعلى ، ليست دعوة نخبوية وليست مجرد عملية تثقيفية تغييرية للبنية الابستمولوجية (المعرفية) للعقل العربى ، كمـــا يذهب بعض المفكرين المعاصرين ، وإنما هى حركة اجتماعية جذرية تتحقق بالفعل الديمقراطى الإبداعى للجماهير ولمصلحتها .

والحداثة ليست محطة وصول ـ كما سبق أن ذكرنا ـ بل سيرورة تاريخية متصلة تتجاوز ذاتها باستمرار .

ولهذا ، فلا حداثة فى بلادنا العربية بغير خوض معركة الديمقراطية القاعدية السياسية والاجتماعية وكسبها وتنميتها إلى أقصى حد .

ولاحداثة بغير تنشيط المشاركة الشعبية والإبداع الشعبى وتفجيره وتنمية المؤسسات الشعبية القاعدية المستقلة وتحريرها من كل القيود .

ولاحداثة بغير تحرير المرأة من كل القيود التى تقيد جسدها وفكرها وحياتها ..

ولاحداثة بغير إقامة سلطة مدنية عقلانية تقدمية معبرة عن ، وممثلة للمصالح الأساسية لقوى الإنتاج والإبداع فى المجتمع .

هذه بعض العناصر والمفاهيم الأساسية المتشابكة المتناسجة التى تتحقق بها إمكانية خروج بلادنا العربية من حضيض التخلف والتمزق القومى والتبعية ، واستشراف آفاق الحداثة والتقدم والوحدة الديمقراطية .

بكلمة واحدة وأخيرة ، إنها الفعل الثورى الناهض بالعلم والعقلانية وروح النقد ، وهى الفعل

الثورى النابض بالحركة الديمقراطية الشعبية المنظمة التى لايتوقف أبدا عن التجدد والإبداع .

هذه هى مسئوليتنا ، بل معركتنا جميعا ، إذا كنا حقا من دعاة الحداثة .

* * *

هوامش :

١ ـ هى الأستاذة Daminique Perrot فى بحثها عن البعد الثقافى للتنمية فى الندوة التى انعقدت فى تونس فى نوفمبر ١٩٨٨ تحت اشراف مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية بتونس .

٢ ـ عادل حسين : نحو فكر جديد . صفحة ٦٧ . دار المستقبل العربى . الطبعة الأولى .

٣ ـ المرجع السابق . صفحة ٣٥ .

٤ ـ المرجع السابق . صفحة ٥٠ .

٥ ـ حسن حنفى : من العقيدة إلى الثورة . الجزء الأول . صفحة ٣١٢ . مدبولى . القاهرة . ١٩٨٨ . طبعة أولى .

٦ ـ نديم البيطار : المثقفون والثورة . ١٩٨٧ . صفحة ٣١٠ .

٧ ـ المرجع نفسه . صفحة ٣٢٤ .

٨ ـ " مستقبل الأمة العربية " : دار المستقبل العربى . بيروت . ١٩٨٨ (راجع الخلاصة الأخيرة فى الكتاب) .

٩ ـ عبد الله العروى : العرب والفكر والتاريخ .. (فى أكثر من فصل من الكتاب) .

١٠ ـ عبد الله العروى : " ثقافتنا فى ضوء التاريخ " . (فى أكثر من فصل من الكتاب) .

١١ ـ محمد عابد الجابرى : نقد العقل العربى ـ الجزء الثانى : بنية العقل العربى . (الفصل الأخير ـ الخاتمة) .

١٢ ـ برهان غليون : إغتيال العقل . ص ٣١٨ .

١٣ ـ المرجع نفسه . صفحة ٢٩٩ .

١٤ ـ المرجع نفسه . صفحة ٣١٥ .

١٥ ـ سمير أمين : أزمة المجتمع العربى : دار المستقبل . القاهرة . عام ١٩٨٥ . صفحة ١٠٠ .

١٦ ـ المرجع السابق . صفحة ٢٠١ .

١٧ ـ المرجع السابق . صفحة ٣٦ .

١٨ ـ مهدى عامل : راجع فى ذلك كتبه الثلاثة : أزمة حضارة أو أزمة بورجوازيات عربية ، فى التناقض ، نمط الإنتاج الكولونيالى ، فى أكثر من موضع منها .

الإبـــداع والخصوصيـة

مدخل : من ثنائية الأصالة والمعاصرة ، أو التراث والتجديد التى نتحدث عنها كثيرا ، تنبثق ثنائية أخرى هى ثنائية الإبداع والخصوصية . وهى تفريع على تلك الثنائية الأولى . إذ ليست لها شمول هذه الثنائية بل تقتصر على موضوعات محددة هى الأدب والفن ، وإن امتدت لتشمل سائر الجليات الثقافية الأخرى من فكر وفلسفة وعلوم اجتماعية وعلوم طبيعية . وإذا كان القول بالأصالة والمعاصرة أو التراث والتجديد فى الثنائية الأولى يتضمن ما يحتويه الماضى التاريخى العربى الإسلامى من منجزات مادية وعملية وقيم روحية ومعنوية ، فإن القول بالتجديد والمعاصرة يتضمن ما يحتويه العصر الراهن من مستجدات مادية وعملية وقيمية كذلك .

وتختلف المواقف ـ كما نعرف ـ إزاء هذه الثنائية فهناك من يتخذ مـن الأصالة ، بذلك المفهوم الماضوى ـ مرتكزاً وقاعدة ومعياراً للتحديث والتغيير ، فيسعى لتكييف الحاضر ، بمقتضى ما يراه من ثوابت فى الماضى التراثى ، وهو يكاد يقول بشبه قطيعة مطلقة بين ثوابت هذا الماضى وبين وقائع الحاضر والعصر . فبينهما ثنائية استبعادية ضدية حاسمة . فهناك شرق حضارى وهناك غرب حضارى ولا لقاء بينهما . غير أن هناك من يتخذ من احتياجات العصر ومنجزاته المادية والعملية والقيمية مرتكزاً ومعياراً ونموذجاً للتجديد والتحديث ، متجاهلا الماضى التراثى تجاهلا كاملا .

وهناك من يسعى لإقامة وفاق وتوفيق بين الماضى التراثى ومنجزات العصر بما يحقق نوعا من المركّب الجديد " الثالث " من طرفيهما ، وإن اختلفت نسبة كل طرف من هذين الطرفين فى هذا المركب ، مما يشكل تنويعات متفاوتة داخل هذا المسعى التوفيقى .

وهناك أخيرا موقف لايرفض الماضى التراثى ولايرفض منجزات العصر ، ولايسعى للتوفيق بينهما ، بل يحرص على اتخاذ موقف مستقل متميز يقوم على استيعاب هذا الماضى التراثى استيعابا عقليا نقديا ، فيتفهمه فى إطار ملابساته التاريخية والاجتماعية كما يقوم على استيعاب منجزات العصر وضروراته الموضوعية استيعابا عقليا نقديا أيضا ، متفهما هذه المنجزات وهذه الضرورات ، ساعيا إلى السيطرة عليها معرفيا وعمليا ، فلايكون عبدا للماضى التراثى وإنما يكون امتداداً نقديا وتجاوزاً خلاقا له فى سياق ملابسات تاريخية واجتماعيـة جديدة ، ولايكون معزولا عن حقائق العصر أو مقلدا تقليدا أعمى لها ، أو تابعا تبعية خانعـــة

* محاضرة ألقيت فى ملتقى الإبداع الأدبى فى أجادير بالمغرب فى أكتوبر ١٩٨٨ فى إطار المجلس القومى للثقافة .

لقيمها ، بل يسعى بالإعمال الفكرى والعملى المستقل أن يكون له مكانته المتميزة فى عصره بالمشاركة الإيجابية الفعالة ، فى ارتباط بسياق مجتمعه الخاص .

وتنعكس هذه المواقف فى الثنائية الفرعية ثنائية الإبداع والخصوصية فإذا كان الإبداع يتعلق بالتجديد والتحديث وكانت الخصوصية تتعلق بالأصالة والتاريخ التراثى ، فإن العلاقة بينهما تتفرع إلى المواقف السابقة التى أشرنا إليها .

فقد تصبح الخصوصية مرتكزاً ومعياراً لأى إبداع وأى تجديد وتحديث ويصبح كل خروج على تلك الخصوصية التراثية نقصا فى إبداعيته بل إلغاء لها . وقد يصبح الإبداع وحده هو المرتكز والمعيار ، بل تكون قيمته فى تحرره من كل مايقيده إلى تراث أو إلى تقاليد أو قيم سائدة . وقد يقوم هناك نوع من التوفيق بين الإبداع والخصوصية بحيث يتاح للإبداع أن يتحرر شيئا ما من الإطار المحدد والقيم الأساسية للخصوصية ، دون أن يخرج عليها ، وإنما يسمح له فحسب بالتحرك والاجتهاد داخلها . وقد تفقد الخصوصية معياريتها فلاتكون نقطة إرتكاز أو مرجعية نهائية بل تقتصر على أن تكون نقطة استلهام ينطلق منها الإلهام إلى آفاقه الرحبة ساعيا إلى تجاوز خبرات الماضى بما يستمده من رحيق خبرته الذاتية الحية فى سياق واقعه الاجتماعى الموضوعى الخاص وحقائق منجزات عصره بوجه عام .

وما أحرانا الآن أن نخرج من هذا التجريد إلى التحديد ، فنشير إلى ماتمثله هذه المواقف المختلفة فى تيارات الفكر العربى المعاصر .

والحق أن الفكر العربى طوال الخمسينات والستينات كان يغلب على اجتهاداته العناية بالجذور والدلالات الاجتماعية الواقعية للأصالة والمعاصرة أو للخصوصية والإبداع . أما فى السنوات العشرين الماضية فتكاد السيادة أن تكون للعناية بالدلالات المثالية المجردة العامة . ولاشك أن الأوضاع السياسية والاجتماعية المتردّية فى وطننا العربى اليوم هى التفسير لهذا التحول الدلالى فى الفكر العربى السائد .

ولعل أبرز هذه الدلالات هى تلك التى يمثلها التيار الدينى السلفى ، الذى يشكل اليوم موجة عالية فى حياتنا الفكرية والسياسية الراهنة ، ويسعى للسيادة فى مختلف أنشطة التعبير والعمل ، لايستثنى من هذا الأدب والفن والفكر . ومسعى هذا التيار السلفى هو إقامة هذه الأنشطة الأدبية والفنية والفكرية على مرتكزات دينية عقائدية . فالرؤية الإسلامية أو التصور الإسلامى هو معيار الحكم والتقييم الأدبى والفنى عامة كما يقول سيد قطب ومحمد قطب وعماد الدين خليل وغيرهم ممن تعرضوا لدراسة الأدب والفن من الزاوية الإسلامية . بل يذهب هذا التيار كذلك إلى رفض المرتكزات المعرفية للعلوم الاجتماعية والإنسانية بل والطبيعية الغربية ، ويسعى إلى إعادة تأسيسها على مرتكزات معرفية إسلامية ، كما يذهب إلى ذلك حسن حنفى فى بعض كتاباته . فلابد من إقامة علم اجتماع إسلامى وعلم نفس إسلامى بل وفيزياء إسلامية وكيمياء إسلامية بل وإقامة طب إسلامى واقتصاد إسلامى كما نشهد ونسمع فى المؤتمرات

والندوات التى تعقد هذه الأيام لهذا الغرض .

وهكذا تصبح العقيدة الدينية هى نقطة الارتكاز والمعيار والمرجعية فى الإبداع وفى تحديد قيمة الإبداع .

وغير بعيد عن هذه الدعوة الدينية السلفية ، نجد الاتجاه القومى المثالى الذى يدعو بدوره لاتخاذ الفكرة القومية والمشاعر القومية والتراث القومى نقطة إرتكاز مرجعية معيارية لإبداعاتنا وتقييماتنا .

حقا ، إن أصحاب هذا الاتجاه لايذهبون شأن أصحاب الاتجاه السلفى الدينى إلى صبغ كل شئ بالصبغة القومية حتى العلوم الطبيعية ، وإنما يقفون عند حدود الآداب والفنون الاجتماعية والإنسانية ، فالأدب والفن ومايرتبط بهما من نقد ودراسات ينبغى أن تقتصر شكلا ومضمونا على الاحتفال والاحتفاء والتعبير عن كل ما هو قومى كمفاهيم كقيم تاريخية تراثية . لأن فى البعد عن هذه الأشكال والمضامين إغترابا عن الهوية القومية وسقوطا فى هوة التبعية للآخر الغربى كما يقول أصحاب هذا الاتجاه .

ولايقف الأمر عند الأدب والفن بل يتعداه إلى العلوم الاجتماعيـــة والإنسانية . فلابد من رفض العلوم الاجتماعية والإنسانية الغربية لإرتكازها على أسس معرفية متعلقة بهوية ايديولوجية مغايرة لهويتنا القومية ولإيديولوجيتنا العربية ، ولابد من تأسيس هذه العلوم تأسيسا قوميا عربيا ، فيقوم علم نفس عربى وعلم إجتماع عربى وانثروبولوجيا عربية وعلم اقتصاد عربى إلى غير ذلك .

وقد نجد داخل هذا التيار الفكرى القومى المثالى نزعة توفيقية ، لاترفض المنجزات العلمية والفكرية الغربية رفضا قاطعا ، بل تسعى لتطويعها للإحتياجات القومية ، فتقبل الجانب التكنولوجى الإجرائى منها ، دون فلسفتها النظرية وايديولوجيتها . ولعل أبرز ممثلى هذا الاتجاه هو (عصمت سيف الدولة وحسن حنفى وعادل حسين) وغيرهم .

وهناك تيار آخر هو تيار إبداعى تجاوزى خالص ، يقوم على القطيعة الأبستمولوجية والجمالية مع كل ما هو تراثى ، مع كل ما هو سائد ومهيمن ، مع كل ما هو عقائدى ، تقليدى ، محاولا تجاوزها وتخطيها جميعا ، سعيا وراء إبداع فريد منبت من كل ماسبقه من إنجاز قومى . إنها الدعوة إلى إنجاز وإبداع مغاير كما يذهب إلى ذلك بمستوى أو بآخر الخطيبى وأدونيس وغيرهما .وهناك أخيرا التيار الذى يسعى أن يكون امتداداً خلاقا لتراث الماضى ، أو تراث الحاضر دون أن يقيم قطيعة مطلقة معهما ، بل يسعى إلى تجاوزهما تجاوزاً عقلانيا نقديا ، فى سياق واقعه الاجتماعى والتاريخى الجديد الخاص محاولا توسيع الرؤية والهوية القومية والإنسانية الواقعية وتجديدها إلى غير حد . ولعلنا نجد التعبير عن هذا الاتجاه متمثلا عند العديد من الأدباء والفنانين والمفكرين العرب المعاصرين .

وقد يكون من المفيد بعد هذا التمهيد العام أن نعود إلى البدايات لنحدد المفاهيم التى

نتحدث عنها متسائلين عن ماهية الخصوصية وعن ماهيـة الإبداع .

الخصوصية : لسنا نتحدث هنا عن الخصوصية على إطلاقها ، وإنما خصوصية التعبير الأدبى والفنى . ويقصد بها ـ بوجه عام ـ ما تتميز وتنفرد به التعابير الأدبية والفنية ، أو بوجه خاص قومية هذه التعابير . والواقع أن خصوصية التعابير الأدبية والفنية ترجع إلى معطيات وعوامل وآليات متعددة ، منها الذاتى ومنها الموضوعى ، ومنها ما هو ذاتى وموضوعى فى آن واحد . أما الذاتى فيتعلق بالجانب الأسلوبى من التعبير ، كما يتعلق بما يتضمنه التعبير من خبرة شخصية خاصة من ثقافة ووعى وموقف وإنتماء عقائدى وفكرى واجتماعى . أما الموضوعى فيتعلق بارتباط التعبير موضوعيا وعمليا بلغة محددة ، وبانتماء قومى وتاريخى محدد ، وبيئة جغرافية واجتماعية محددة بل وبعصر محدد ، وانعكاس هذا فى القيمة الجمالية والدلالية للتعبير . فالأديب والفنان مهما انعزلا عن مجتمعها وعاشا فى برجهما العاجى أو فى جزيرة معزولة لحى بن يقظان أو روبنسون كروزو ، فهى يتنفسان مجتمعهما وعصرهما ويتعاملان معه فى كل لحظة من لحظات حياتهما ، فكريا وعمليا وقيمياً . ولهذا فهناك تداخل وتفاعل بين ما هو ذاتى وموضوعى فى الأعمال الأدبية والفنية . وتختلف الأعمال الأدبية والفنية باختلاف مستويات هذه العوامل والآليات الذاتية والموضوعية المتداخلة المتفاعلة .

ولهذا فقد يكون من التعسف فى عصرنا هذا أن نتحدث عن الخصوصية من زاوية عقائدية دينية خالصة ، فحسب ، كما يفعل السلفيون ، أو عقائدية قومية فحسب كما يفعل القوميون ، أو جغرافية بيئية فحسب كما يفعل أصحاب نظرية الحتمية الجغرافية ، أو من زاوية نفسية ذاتية خالصة كما يفعل علماء النفس ، أو من زاوية اجتماعية طبقية ضيقة كما يفعـل بعض الماركسيين . فمن التعسف فى عصرنا الراهن عصر الطائرات والتليفزيون والسينما عصر إلغاء المسافات المكانية والفكرية والعقائدية والقيمية أن تحتجز الخصوصية فى إطار عقائدى محدد أو اجتماعى محدد أو جغرافى بيئوى محدد أو ذاتى محدد . فليـس فـى عصـرنا ذرات روحيـــة (موناد) كذرات ليبنتز الخالية من النوافذ . هناك بغير شك التحديد العقائدى والاجتماعى والجغرافى والبيئوى والذاتى ، ولكنها تحديدات متداخلة متفاعلة ذات تأثيرات متبادلة ، قد يغلب ويتميز واحد منها على بقيتها ويسود ، فى ظروف تاريخية ولحظات اجتماعية معينة ، دون أن يعنى هذا إلغاء هذا التداخل والتفاعل والتأثير المتبادل .

ولهذا فمن التعسف أن نقلّص مفهوم الهوية عندما نتحدث عن هوية الأنا فـى مواجهـة الآخر ، قاصدين بالأنا الأنا القومية وقاصدين بالآخر الحضارة الحديثة أو الغرب عامة بتياراته واتجاهاته ومنجزاته النظرية والعملية المختلفة . وفى هذه الثنائية تبرز الهوية كضرورة تحرير الأنا من سيطرة هذا الآخر وكضرورة التمييز الحضارى الكامل المطلق عنه .

هناك بالفعل ثنائية عدائية رافضة بين الأنا القومى وبعض تجليات الآخر ، مثل الآخر المستعمر والآخر الرأسمالى والآخر الصهيونى فضلا عن الآخر المسيحى والآخر اليهودى عند بعض الاتجاهات الدينية السلفية والقومية المتعصبة . وهناك تطلع ومقاومة مشروعة لهذا الآخر

فى صورته الاستعمارية الرأسمالية الصهيونية ، بل مسعى مشروع بل ضرورى كذلك للتحرر من سيطرتهم العملية والمادية والثقافية . ولكن قد يكون من التعسف إقامة هذه الثنائية الاستبعادية الإنفصالية على إطلاقها بين الأنا والآخر كما يذهب بعض المفكرين المعاصرين مثل من الدينيين والقوميين عصمت سيف الدولة وأنور عبد الملك وعادل حسين وحسن حنفى وطارق البشرى وغيرهم .

والحقيقة أن القول بالثنائية العدائية أو الاستبعادية بين الأنا والآخر على إطلاقها قول قاصر بل عنصرى . وهو رد فعل عكسى للتمركز الأوروبى على الذات ، بتمركز قومى على الذات كذلك . ذلك أن الآخر يتضمن جزءا من الأنا . بل الأنا والآخر هى امتداد عضوى لإنسانية واحدة تعانى اليوم من هموم وأشواق حضارية مشتركة . بل إن الأنا القومى ساهم بتراثه العربى الإسلامى فى تغذية هذا الآخر حضاريا ، ولقد استطاع الآخر أن يحقق منجزات عملية وفكرية هى بعض أحلام الأنا وتطلعاته واحتياجاته . ولهذا ليس ثمة قطيعة حضارية مطلقة بين الأنا والآخر ، مهما اختلفت وتنوعت وتفاوتت الجذور والخبرات الاجتماعية والقومية والعقائدية . فالأنا موجود فى الآخر كما أن الآخر موجود فى الأنا ، والأنا والآخر يشكلان ـ على تفاوت قدراتهما حاليا ـ عالما حضاريا واحدا ، هو مايمكن أن نسميه بعالم " نحن " . وماأكثر تفريعات " نحن " هذه . فهناك نحن التى تجمع علماء أو فنانين أو أدباء أو عمالا أو فلاحين أو مناضلين من أجل أهداف إنسانية شتى من جميع أنحاء العالم من أجل السلام العالمى ، من أجل التحرر الوطنى ، من أجل إنقاذ البيئة وحمايتها من التلوث ، من أجل القضاء على المجاعات من أجل حقوق الإنسان ، من أجل حماية الأطفال ، من أجل تحرير المرأة ، من أجل الصراع ضد الامبريالية والصهيونية والعنصرية . ولهذا فإن تأكيد الأنا لذاتيتها لايكون بالتحرر من الآخر من حيث أنه آخر ، وإنما بالتحرر من بعض سماته أى من حيث أنه مسيطر ، مستعمر ، محتل ، عنصرى فاشى ، نازى ، صهيونى إلى غير ذلك . ولكن هناك فى الآخر سمات أخرى ايجابية نظرية وعملية لاسبيل إلى إنكارها وإغفالها . وفضلا عن هذا فإن قصر الثنائية العدائية على ما بين الأنا والآخر هو تغييب لثنائية بل لثنائيات عدائية بين الأنا والأنا ، بين العديد من الأنوات داخل الأنا القومية الواحدة . أو بتعبير آخر تغييب الصراع الطبقى فى المجتمع القومى . فهناك الأنا المنتج وهناك الأنا غير المنتج وهناك الأنا المستغل والأنا المستغِل وهناك الأنا العامل والأنا المالك الرأسمالى والاقطاعى وهناك الأنا الحاكم القامع المستبد وهناك الأنا المحكوم المقموع . وهناك صراع بين الأنا والآخر مرتبط بهذا الصراع كذلك داخل الأنا نفسها ، مما يؤكد التداخل بين الأنا والآخر سلبا وإيجابا .

فى ضوء هذا كله : كيف نحدد الهوية القومية والثقافية ؟ نحن لم نسع بما قلناه إلى طمسها أو إلى الإقلال من شأنها ، بل حرصنا على إخراجها من الحدود الضيقة التى يراد لها دينيا وقوميا أن تظل فيها . فلاشك أن للتعابير الأدبية والفنية والفكرية والاختيارات الاجتماعية عامة هويتها القومية . ولكن هذه الهوية القومية ليست نسقا متحجرا مقفلا من التصورات

والعادات والثوابت والتقاليد والقيم التراثية كأقنوم مكتمل الملامح . بل هى مشروع تاريخى له سماته الخاصة ولكنه مفتوح على إمكانيات موضوعية شتى باختلاف الملابسات التاريخية والاجتماعية ، وبمقدار الجهود الذاتية المبذولة فى تطويره وتجديده .

فلو تأملنا هوية الفن الإسلامى المعمارى مثلا ، لو جدنا هذا الفن متجسداً فى أكثر من طراز ، فهناك الطراز الأموى والطراز العباسى ، والطراز السلجوقى ، والطراز الصفوى بإيران ، والطراز الهندى والطراز التركى إلى غير ذلك . حقا ، إنها جميعا تنتسب إلى ما نسميه بالفن الإسلامى . على أن الملاحظ أن هذا الاختلاف إنما يرجع إلى الملابسات الخاصة بكل بلد من هذه البلاد الإسلامية ، طبيعتها الجغرافية ، والبيئية ، أوضاعها الاجتماعية والاقتصادية فى هذه المرحلة أو تلك من التاريخ ، بل ترتبط كذلك بالمستوى التكنولوجى والعلمى الذى كان سائدا فى عصر بنائها . فضلا عن ارتباطها أساسا بقيم العقيدة الإسلامية .

وفى عصرنا الراهن سنجد هذه العمائر الإسلامية تتخذ أشكالا مستحدثة بل حداثية وخاصة فى بعض البلاد الإسلامية النفطية الغنية ، ويقوم على تصميمها معماريا مهندسون غربيون لاتربطهم صلة عقائدية بالدين الإسلامى . وهكذا تتنوع وتختلف العمارة الإسلامية باختلاف العديد من العوامل والملابسات .

وفى العمارة الفرعونية القديمة نجد العقيدة الدينية وخاصة عقيدة الخلود مسيطرة على شكل العمارة نفسها ، فتطغى على تماثيله روح الهدوء والطمأنينة والتماثل والتجانس .

وفى العمارة الشعبية فى قرى مصر لايزال يستخدم الطوب الأخضر لعدم توفر الحجارة ، كما تستخدم القباب لعدم توفر الأخشاب وتلاؤما مع طبيعة المناخ .

وفى هذه الأمثلة نلاحظ أن هوية العمارة تخضع لعوامل عديدة دينية أو اجتماعية أو اقتصادية أو بيئية أو تكنولوجية . فإلى أى حد نستطيع أن نجعل من هذه الهوية هوية قومية مطلقة نتمسك بها ونحرص على استمرارها حرصنا على هويتنا القومية ؟! وأى هوية من هذه الهويات هى هويتنا القومية فى مصر ، أو فى أى بلد عربى آخر ، أو على المستوى العربى القومى الشامل ؟

وإذا كنا لاحظنا أن هذه السمات الخاصة للعمارة الإسلامية أو الفرعونية أو الشعبية أنها ارتبطت بملابسات عقائدية وموضوعية وعملية ، أليس من حقنا وقد اختلفت الملابسات وتطورت الإمكانيات الاجتماعية والاقتصادية والعلمية والعملية والتكنولوجية أن نطور ونغير هذه الخصوصية بما يتفق واحتياجاتنا الجديدة ؟!

إن المشربية مثلا تعبر عن مظهر من مظاهر الفن الإسلامى . ولكن المشربية كانت تجسيداً لوظيفة محددة مرتبطة بالإضاءة ووضع المرأة ، فهل تظل المشربية نموذجا لهويتنا القومية فى العمارة رغم تطور تكنولوجية الإضاءة ، وتطور الموقف من المرأة فى مجتمعنا وعصرنا ؟! حقا ، إن المشربية يمكن أن تظل حلية زخرفية تتخذ أشكالا وتعابير مختلفة ، ولكنها لاتصلح اليوم أن

تكون جزءا وظيفيا من عمارتنا الحديثة .

فى تاريخنا العربى الإسلامى قام نظام الخلافة وقام نظام أهل الحل والعقد للتشاور فى أمور الدولة وأمور التبعة فهل نستبدل بالنظام الديمقراطى الشعبى هذا النظام القديم تمسكا بهوية قومية تراثية ؟ .

لست أتحدث عن فرضية وهمية فهناك فى مصر من يدعون إلى الخلافة الإسلامية وإلى أهل الحل والربط لنظام الحكم .

مرة أخرى : ماهى هويتنا القومية التى ينبغى أن نتمسك بها ، ونحرص على استمرارها وكيف ؟ هناك من يقول مثلا إن مصر هى سيدة الحلول الوسطى . فهويتنا هى الوسطية . وهناك من يرتفع بهذه الوسطية من مصر إلى سائر الأمة العربية . فالأمة العربية أمة وسط ، نفسا وفكرا وسلوكا ومناخا وجغرافية وبيئة وعلاقات اجتماعية ورؤية جمالية إلى غير ذلك . نجد هذا فى كتابات زكى نجيب محمود ومحمد عمارة وعبد الحميد ابراهيم وتوفيق الحكيم وربما بمستوى أو بآخر جمال حمدان وغيرهم . وإذا صح هذا ، فكيف نفسر الصراعات والتناقضات السياسية والاجتماعيـــة واختلافات الملل والنحل طوال التاريخ العربى الإسلامى منذ بدايته حتى يومنا هذا ؟؟

مرة أخرى : ماهى هويتنا القومية التى ينبغى أن نتمسك بها ونحرص على استمرارها ؟

هناك من يرى أنه من التغريب والخيانـة لهويتنا القومية أن نستعين بأشكال أدبية وفنية غربية ، وأنه لابد من الحرص على استلهام الأشكال فضلا عن الموضوعات والمضامين القومية والشعبية الدينية والتراثية العربية ، وتأسيسا على هذا ، يرى هؤلاء أن كل ما كتب من روايات أدبية منذ زينب لهيكل حتى روايات نجيب محفوظ وقصص يوسف إدريس الأولى إنما تسير على نهج الرواية الغربية ، وهى بهذا تعبير عن تغريب وتبعية بل جميع الأفكار والفلسفات العلمية والاشتراكية إنما هى مجرد أفكار وفلسفات مستوردة ، ولهذا فهى تغريب وتبعية ثقافية للغرب ولاتمثل هويتنا الإسلامية القومية . بل يرون أن كل مارسم من لوحات عربية تسير على نهج الفن الأوروبى الحديث هو تعبير عن تغريب وتبعية . وكذلك الشأن بالنسبة للموسيقى . فلاموسيقى تعبر عن خصوصيتنا القومية إلا الموسيقى الشرقية من مقامات وأدوار وبشارف وغيرها . وكل موسيقى تكتب على أساس البنية الهرمونية الغربية مثلا فهى تعبير كذلك عن تغريب وتبعية .

والذى لاشك فيه أن هناك خبرات قومية تاريخية وشعبية فى السرد القصصى كالمقامة وألف ليلة وليلة والمحكواتى وخيال الظل والقراقوز وغيرها ، وهناك أشكال زخرفية ومنمنمات عربية وإسلامية ونماذج تشكيلية وتصويرية فى الكتب والسجاجيد والأطباق وغيرها . وهناك تراث موسيقى شرقى وعربى عظيم . وهناك خبرات وقيم وأفكار وتصورات ومفاهيم فكرية وفلسفية وأخلاقية واجتماعية وجمالية فى تراثنا العربى القديم ، إلا أن هذه المعطيات والكنوز التراثية جميعا تعبير عن ملابسات وأوضاع وخبرات اجتماعية وثقافية محددة ، ولابد من الحفاظ عليها

وتطويرها واستلهامها بالمعالجة العقلانية النقدية . ولكن هل نقف محدودين بها وعندها ، محتجزين عن أي خبرة أدبية وفنية وفكرية واجتماعية مغايرة مختلفة تفجرها ملابسات مجتمعنا وعصرنا الجديد ؟! هناك ملابسات وأوضاع اجتماعية وعلمية وتكنولوجية وثقافية جديدة تنتج أشكالا وإيقاعات ومستويات جديدة من التعبير والإبداع الأدبي والعلمي والفكري والفلسفي والاجتماعي سبقنا إليها الآخر الغربي ، ونملك نحن القدرة على إبداع الجديد منها . وهي تعبر عن ضرورات وحقائق وإيقاعات وصراعات ومستجدات اجتماعية وحضارية . إن العمارة والتماثيل الفرعونية القديمة ـ على سبيل المثال ـ تعبر عن الهدوء والتماثل والتناظر ، ولايمكن أن تصلح تعبيرا عن إيقاع مجتمعنا الراهن الزاخر بالقلق والتوتر والثورة الاجتماعية . والموسيقى الشرقية الرائعة لايمكن وحدها بزخرفيتها وإيقاعاتها التطريبية المتكررة أن تحتكر وحدها التعبير الموسيقي وتحجر على إمكانيات وأبنية وإيقاعات أخرى أكثر تعبيرا عن روح الجديد في مجتمعنا وعصرنا بكل ما يحتدم فيه من تطلعات وأشواق وصراعات . والواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي الراهن محليا وعالميا تفرض علينا اجتهادات فكرية وفلسفية جديدة لمواجهة مستجداته واشكالياته . فهل الهوية كينونة ثابتة مجردة مطلقة ، وقيد على حرية تطورنا وتجميد لكل ما يتفتح به الواقع من إمكانيات للتغيير والتجديد ، أم هي الأنا القومي والاجتماعي في صيرورتنا الاجتماعية والتاريخية ، أي في واقعنا الحي ، في صراعاتنا ، في تطلعاتنا واحتياجاتنا المادية والروحية ، في اجتهاداتنا وإبداعاتنا في عصرنا ، وفي ومع كل ما يتحقق في عصرنا ونشارك فيه من منجزات وصراعات وأشواق واجتهادات وهموم ومعارك ، وهزائم وانتصارات ؟!

أقول " أنا القومي " أي أقول بهوية قومية ، ولكنها ليست قومية مقفلة جامدة نهائية ، وليست هوية قومية تقوم على علاقة ثنائية عدائية أو استبعادية بالنسبة لكل ما هو آخر ، بل هي هوية قومية نعم ، ولكنها كما سبق أن ذكرنا مشروع مفتوح على إمكانيات موضوعية شتى ، مشروع متفاعل متداخل مع هويات قومية أخرى ، مشروع متطور مع تطور الوقائع والمعارف العلمية والمنجزات العملية والأوضاع الاجتماعية والتاريخية في العالم وفي العصر . وهو مشروع يعد امتدادا بغير شك لتراثنا العريق في غير احتجاز داخل حدوده ، وفي غير قطيعة مطلقة معه .

ولكن كيف يكون للخصوصية هذا المشروع المفتوح وهذا التفاعل والتطور وتكون في الوقت نفسه امتدادا لتراثنا القديم ؟

لعل هذا ينقلنا إلى المفهوم الآخر وهو " الإبداع " .

الإبداع : الإبداع هو الابتداء في شئ على غير مثال سابق . وهو يتضمن معنى الانقطاع عما اعتيد السير فيه من قبل كما يشير لسان العرب في بعض معاني الإبداع . والإبداع هو إنشاء أو إيجاد ما ليس بموجود قبلا . على أن الإبداع ليس مجرد وجود جديد مختلف متميز ، فليس كل جديد إبداعا . بل الجديد المبدع والمبدع حقا هو الكاشف عن علاقات أو دلالات أو قيم غير مسبوقة معرفية أو وجدانية ذوقية أو سلوكية ، وهو الذى يتيح بهذا الكشف تغييراً

وتجديداً وتطوراً للرؤية وللخبرة الإنسانية . إن الإبداع إنتاج شأن أى إنتـــاج آخر ، هو إنتاج أدبى أو فنى أو علمى أو فكرى إلى غير ذلك . وهو إنتاج مغاير لما هو سائد يفسح مجال الرؤية والخبرة الإنسانية ، ويتيح المزيد من السيطرة على الواقع الإنسانى والطبيعى .

وقد يبدو للوهلة الأولى أننا فى محاولتنا هذه الاقتراب من تعريف الإبداع ، أننا لانحتاج إلى تحديد خصوصيته ، بل لعل دلالة الإبداع من تعريفه نفسه هى الخروج والتمرد على المألوف السائد ، أى الانقطاع عن الخصوصية السائدة . على أن الأمر فى الحقيقة ليس كذلك . فليس هناك انفصال بين الإبداع والخصوصية . فالإبداع هو تجديد للذات بتجديد الموضوع . فلا إبداع خارج نطاق الذات وبها . والذات هى محصّلة الخصوصية وحاملتها . ولهذا فلا إبداع خارج نطاق الخصوصية الذاتية . ولكن الخصوصية كما سبق أن ذكرنا متعددة العناصر والأنساق ، فهى تتضمن أنساقا ذاتية وموضوعية وجغرافية وبيئية واجتماعية ، مادية وروحية ، قومية وعالمية إلى غير ذلك ، إنها محصلة خبرة تاريخية متعددة العوامل والآليات .

وكما أنه من التعسف أن تقصر الخصوصية على واحد من هذه العناصر المتداخلة المتفاعلة ، فكذلك من التعسف أن نقصر الإبداع على عنصر من عناصر هذه الخصوصية . فالإبداع مصدر هذه الخصوصية كمحصلة عامة لعواملها وآلياتها المختلفة . على أن صدور الإبداع ونشأته من هذه الخصوصية ليست تكريسا لهذه الخصوصية ، بل قد يكون خروجاً وتمرداً عليها وتجاوزا لها . ولهذا فإن خصوصية النشأة الإبداعية تقدم للإبداع مادته ولكنها لاتحد ولاتحدد دلالته . ذلك لأن الإبداع أكبر وأبعد من مكوناته ، أكبر وأبعد من أغذيته الأرضية والبيئية والروحية والقومية والاجتماعية والتاريخية المحددة . فهو ليس تسجيلا تقريريا لها . وإنما هو صياغة لعناصرها وتجاوزٌ لها فى آن واحد ، وهو ارتباط بخصوصية النشأة وامتداد لها ، وانقطاع عنها فى آن واحد ، ولعل هذا ما يجعل الإبداع الأدبى والفنى يحمل أكثر من بعد دلالى . فهناك البعد المباشر والبعد العميق غير المباشر ، بل هناك الإمكانيات المتعددة للقراءة والتذوق والتعرف أو هناك المعانى الأول والمعانى الثوانى على حد قول الجرجانى . ولعل الإعجاز القرآنى أن يكون ـ كما قد اجتهد ـ مصدرا من مصادره ما يوصف بأنه حمّال أوجه ، أى تعدد الدلالات فى النص الواحد . ففى النص الأدبى والفنى الإبداعى عامة يجتمع المعنى المباشر فى المعنى غير المباشر ، والكلى فى الجزئى والعام فى الخاص والتاريخى فى الآنى والإنسانى فى القومى والاجتماعى والمجرد فى العينى الملموس . وهو بهذا يفسح مجال الرؤية والخبرة الوجدانية والذوقية والفكرية بل والعملية كذلك ، ويعمق ذاتية الذات ويؤكد استقلاليتها ويحررها من التقليد والتبعية ، وبتعبير آخر يحقق خصوصيتها القومية فى تواصل وإضافة ومشاركة مع العمومية والشمولية الإنسانية .

ولهذا فمن التعسف أن نسم إبداعية الإبداعية منذ البداية بسمة الخصوصية ، أو نطالب الإبداع بادئ ذى بدء بالتلبس بسمة الخصوصية . كأن نسمه أو نطالبه بأن يكون إبداعا معبرا عن عقيدة محددة ، أو قومية معينة ، أو ايديولوجية بعينها ، أو بيئية خاصة ، إننا بهذا نحد

منذ البداية من أفق هذا الإبداع ، ومن حرية انطلاقه ، لأننا نقيمه منذ البداية أو نسعى لإقامته منذ البداية على مرتكزات وثوابت قبلية تصورية وقيمية .

إن الإبداع يصدر عن خصوصية قومية وخصوصية اجتماعية وخصوصية بيئية وخصوصية إنسانية بغير شك ولكنه ليس قوميا فحسب ولاجتماعيا فحسب ولابيئيا فحسب من حيث أنه إبداع . بل هى عناصره التى تتشكل منها جماليا دلالته الكلية وفاعليته الوجدانيـة والموضوعيـة .

على أن الإبداع فى العلوم الاجتماعية والطبيعية قد يختلف عن الإبداع فى الأدب والفن . فالإبداع فى هذه العلوم هو كشف ما بين العناصر والمعطيات الاجتماعية أو ما بين العناصر والمعطيات المادية ، أو ما بين هذه وتلك من علاقات ضرورية جوهرية ، أى قوانين عامة . والقيمة الإبداعية هنا تكمن فى مصداقيتها ، أى فى قدرتها على التحقق التجريبى والسيطرة العملية فضلا عن عموميتها وكليتها الموضوعية ، ولهذا فدلالة أى نظرية علمية هى فى هذه المصداقية التجريبية العملية الموضوعية وليس فى صفة أخرى . وعلى هذا الأساس فليس ثمة نظرية عربية أو فرنسية أو قومية أو مسيحية أو يهودية فى مجال العلوم الإنسانية والطبيعية ، وإلا فقدت مصداقيتها العلمية . قد تنبع خبرة هذه العلوم من تجارب نوعية ذات خصوصية قومية محددة ، ولكن علمية هذه الخبرة ، تتحدد بتجريبيتها العملية الموضوعية وبمصداقيتها الشاملة العامة . ليس هناك فى عالم اليوم وفى المفهوم العلمى المعاصـر علم نفس مصرى أو علم اجتماع فرنسى أو علم اقتصاد عربى ، أو علم طب إسلامى ، بل هناك علم أو لا علم .

وينطبق الأمر نفسه فى إطار الأدب والفن على مجالين داخل هذين الإطارين هما : الدراسات الأدبية والنقد الأدبى . فالدراسات الأدبية ، ورغم ارتباطها بخصوصية لغة من اللغات ، فهى لن تكون علما ما لم ترتفع إلى تحديد العلاقات الضرورية الموضوعية داخل موضوع دراستها ، بما يجعل هذه العلاقات قانونا عاما . حقا ، إنه يمكن أن تكون بل من الضرورى أن تقوم دراسات لغوية عربية وفرنسية وألمانية إلى غير ذلك من حيث مادة دراستها ، ولكنها لاتمثل نظـرية عربية أو فرنسية أو ألمانية ، إذا كانت حقا نظرية علمية . إنها نظرية علمية مستخلصة من دراسة نوعية ومطبقة على مجال معين أو لغة محددة ، ولكنها تصلح فى الوقت نفسه أن تطبق بشكل جوهرى على مختلف المجالات واللغات مع مراعاة الخصائص الذاتية المختلفة لهذه المجالات واللغات .

وقد يختلف الأمر بالنسبة للنقد الأدبى والفنى اللذين لايبلغان فى الحقيقة مستوى علمية العلم . ولكن النقد الأدبى والنقد الفنى على السواء ، وإن ارتبطا بموضوعات ومنجزات قومية نوعية خاصة ، فلاتنطبق عليهما صفة القومية إن أرادا أن يقتربا من الدقة العلمية ، ولا أقول من علمية العلم ، وإذا أرادا أن يشكلا قواعد نظرية أو إجرائية تصلح أساسا منهجيا لنقد أدبى ونقد فنى بصرف النظر عن موضوع دراسة الأدبية أو الفنية وإن كان من الضرورى مراعاة خصوصية هذا الموضوع المدروس دون أن تكون هذه الخصوصية موضع تحديد لطبيعة النظرية

النقدية نفسها ، التى تكون موضوعية شاملة كلية ، أو لاتكون نظرية أصلا .

كلمة أخيرة : أخلص من هذا كله ، إلى القول بأن إبداعية الأدب والفن ليست فى خصوصيته الدينية أو القومية أو الايديولوجية وإنما فيما تحققه من تجديد وتجاوز وكشف يتيح المزيد من إفساح الرؤية القومية والاجتماعية والإنسانية عامة وتعميقها . ولاشك أن هذا لايتحقق إلا بمقدار صدور الإبداع عن خبرات نوعية قومية واجتماعية خاصة . وعلى هذا فالخصوصية قد تكون صفة تحديدية لمادة الإبداع ولكنها ليست صفة تحديدية لحقيقته الإبداعية . فلاإبداع بغير خصوصية كمصدر حى ، ولكن الإبداع لاتتحقق قيمته بخصوصية مصدره وإنما بمقدار ما يحققه الإبداع من تجديد وإضافة فى الخبرة القومية والإنسانية الحية . لا بمجرد القطيعة مع ما هو سائد وإنما بما يتيحه من المزيد من الوعى والسيطرة والتطوير الذاتى والجمالى والموضوعى للواقع القومى والإنسانى . ولهذا فإن الإبداع من حيث أنه يصدر عن خصوصية قومية واجتماعية معينة فإنه بتجاوزهما إنما يطورهما وينميهما ويعمقهما . وإذا كانت الخصوصية القومية والاجتماعية هى مصدر الإبداع وقاعدته بالمعنى الذى حددناه سابقا للخصوصية ، فإن الإبداع هو القوة المغيرة المطورة لهذه الخصوصية . وهكذا لاتصبح الخصوصية معيارا نهائيا جامدا مقيداً للإبداع ، ولايكون الإبداع إقراراً وتكراراً واجتراراً للخصوصية ، وتكريسا لها ، ولايكون من ناحية أخرى انفلاتا وقطيعة مطلقة من كل خصوصية وإنما يقوم بينهما اغتذاء واغتناء متبادل . شرط الإبداع الحرية والديمقراطية . وبالإبداع تتعمق وتتسع مجالات الحرية والديمقراطية .

ولهذا فالتجديد الحقيقى للتراث القومى ليس بإحيائه أو تحديثه وإنما باستيعابه استيعابا عقلانيا نقديا ، وبإبداع تراث جديد هو ثمرة الانطلاق من خصوصية الخبرة القومية والاجتماعية والإنسانية فى الواقع الحى الذى يعد تراث الماضى بمختلف انماطه واجتهاداته وصراعاته بعدا وجدانيا ومعرفيا من أبعاده المختلفة المتنوعة .

والخصوصية فى الحقيقة ، أعود أخيرا فأكرر ، هى مشروع متطور مفتوح على التجديد والإبداع إلى غير حد فى مختلف الأصعدة ، وليست أقنوماً جامداً . لا إبداع بغير التحرر من أكفان الماضى والتمرد على ما هو سائد مسيطر مهيمن متخلف جامد . لا إبداع بغير الاكتساء بأردية العصر والتعمق والغوص فى الخبرة العينية الصراعية الواقعية الشعبية الاجتماعية الإنسانية ، المعرفية والوجدانية والعملية .

ولاخصوصية ولاهوية ثقافية إن لم تحقق ذاتها بتغذية الفكر والفعل الإبداعيين من ناحية والاغتذاء والاغتناء بالفكر والعقل الإبداعيين من ناحية أخرى ، لا بالتأملات المجردة والاسترخاء المطمئن فى أحضان الماضى التراث أو استجلاب الشعارات القومية المجردة المطلقة الخالية من الرؤية الموضوعية لحقائق وصراعات وتطلعات الواقع القومى والاجتماعى والإنسانى عامة .

هذه فى رأيى العلاقة الجدلية الصحية بين الإبداع والخصوصية .

* * *



مقدمـــة ابن خلـــدون

مدخل ابستمولوجى

ما أشد الاختلاف بين الدارسين حول حقيقة فكر ابن خلدون فى مقدمته (١) . بل ما أشد المغالاة أحيانا فى تقييم هذا الفكر . فهو عند دارس ليس بصاحب نظرية علمية أصلا ، وإنما هو مجرد واصف طوبوغرافى لاحداث المغرب فى عصره ؛ وهو عند دارس آخر رائد للمادية الجدلية والمادية التاريخية ؛ وهو عند دارس ثالث مجرد امتداد للمدرسة المشائية والافلاطونية الجديدة فى الفكر العربى الإسلامى ؛ وهو عند دارس رابع مناقض لهاتين المدرستين وامتداد للفكر الأشعرى أو الغزالى خاصة ، وهو عند دارس خامس انقطاع كامل عن المنطق الصورى الأرسطالى ، وهو عند دارس سادس زنديق يتخذ من الدين تقية ، أو أن الدين عنده على الأقل ليست له الصدارة فى تفسير نظرياته بل لعله يتركه على عتبة نظرياته العقلانية ، وهو عند دارس سابع متدين عميق التدين ، وليست نظرياته التاريخية الاجتماعية إلا امتداداً وتجسيداً لرؤيته الدينية . وهكذا .. وهكذا .

على أن هؤلاء الدارسين جميعا ـ على اختلاف آرائهم ـ يجمعون ، أو يكادون ـ على أن ابن خلدون مفكر عقلانى ، يتخذ من السببية منهجاً لتحديد معالم التاريخ الاجتماعى الذى يدرسه ، بل إنه مفكر عقلانى لا يلجأ إلى التفسير التجريدى المتعالى ، بل ينطلق تفسيره من الواقع المباشر ، بل المعاين . على أن هذا كذلك قد يثير بعض القضايا الإشكالية . فالقول بالعقلانية وحدها أو السببية وحدها أو الواقعية وحدها ، قد لايسهم فى التحديد الدقيق لفكر ابن خلدون . فالقول بالعقلانية لايستبعد القول بالماورائية أو المثالية ، فما أكثر المفكرين العقلانيين المثاليين ، والقول بالواقعية لايستبعد القول بالوضعية ، والقول بالسببية على إطلاقها لايعطى دلالة محددة لطبيعة هذه السببية .

ثم ماذا نقول عن تدينه ، بل تصوفه ؟ وما العلاقة بينهما وبين عقلانيته وواقعيته . هل تدينه مجرد تقية كما يقال ؟ أم أن هناك توازياً أو ثنائية فى الفكر الخلدونى بين العقلانية والدين ؟ .

لهذا كله ، رأيت أن البحث فى الأسس الإبستمولوجية (المعرفية) لفكر ابن خلدون قد يكون مدخلا ملائما لمحاولة الإجابة على هذه الإشكاليات .

---

* ألقى هذا البحث فى " الملتقى الدولى حول ابن خلدون " الذى انعقد فى الجزائر بين ٢١ ـ ٢٦ من شهر حزيران ـ يونيو (١٩٧٨) . ونشر فى مجلة الفكر العربى . ديسمبر ١٩٧٨ ـ بيروت .

* * *

نقطة البداية فى تحديد الأرضية الابستمولوجية لعالم ابن خلدون ، هى مفهـــوم الضرورة عنده ، أو مايسميه عادة بالطبيعى أو الطبيعة .

إن الضرورة تمسك بعناصر هذا العالم جميعاً ، سواء كانت جمادا أو نباتا أو حيوانا أو مجتمعا إنسانيا . وهى تمسك به على عدة أنحاء . فمن ناحية ، لكـل عنصـــر مـــن العناصـــر " طبيعية تخصه " " وكل حادث من الحوادث ذاتا كان أم فعلا ، لابد له من طبيعة تخصه من ذاته وفيما يعرض له من أحواله (٢) . ومن ناحية أخرى ، هناك اتصال وتداخل بين هذه العناصر جميعا ، ومن ناحية ثالثة ، تجرى أمور هذه العناصر جميعا فى ذاتها أو فيما بينها بمقتضى قوانين ضرورية . ولن نجد فى هذه الضرورة تدخلا مباشرا لقوى غير طبيعية ، أو تداخلا بين هذا الوجود الطبيعى الضرورى وبين هذه القوى ، سواء على النحو الذى يقول به الأشاعرة فى نظريتهم الذرية ، أو على النسق التراتبى الذى تقول به المدرسة الأفلاطونية الجديدة فى الفكر العربى الإسلامى ، وقد نجد أحيانا تدخلا مباشرا إلهياً فى عالم ابن خلدون ، ولكن ماأندره . فلامجال فى هذه الطبيعة للمصادفة (أو مايسميه ابن خلدون بالبخت أو الاتفاق بالمعنى المثالى أى انتفاء الأسباب) فالبخت عنده هو " وقوع الأشياء عن الأسباب الخفية " (٣) . المصادفة إذن ليست نقيضاً للضرورة ، وليست حدثا يتحقق بغير أسباب . على أن الأسباب الخفية عند ابن خلدون هى فى الأغلب أسباب معنوية ، مثل " خدع البشر وميلهم فى الإرجاف والتشانيع التى يقع بها التخاذل " كما يقول فى الفصل الخاص بالحروب .. وقد تكون هناك أسباب سماوية " لا قدرة للبشر على اكتسابها تلقى فى القلوب فيستولى الرعب عليهم لأجلها فتختل مراكزهم فتقع الهزيمة " (٤) . ما أندر أن نجد فى طبيعة ابن خلدون هذا التدخل الإلهى المباشر . على أنه تدخل ذو أثر معنوى . والمهم هنا أن نبرز أن المصادفة عند ابن خلدون تخضع لأسباب وإن تكن أسبابا غير محددة أو مجهولة أو خفية على حد تعبيره ، وليست ذات طابع غائى كما هو الشأن فى فلسفة أرسطو . ولهذا فهى بعد من أبعاد الضرورة وليست انتفاء لها ، وذلك للطابع المادى للضرورة عنده .

إن الضرورة عند ابن خلدون ضرورة شاملة لها قوانينها وطبائعهـــا الكامنة فيها . وهى قوانين ، أو " عوارض ذاتية " على حد تعبيره ، أو طبائع ، مادية عيانية متشخصة ، سواء فى المجال الطبيعى أو فى المجال الإنسانـــى الاجتماعى . ففى المجال الطبيعى تتحقق بالمركب المزاجى لمختلف العناصر المكونة للشئ . وفى المجال الإنسانى الاجتماعى تقوم أساساً على أحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات والعمران البشرى وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض ، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها ، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث فى ذلك العمران بطبيعته من الأحوال (٥) .

على أن هذه الضرورة ليست مستوية ، بل هى ضرورة تتسم دوما بالتفاوت وانعـدام التكافـؤ ، وانعدام التوازن فى صميم بنائها ، سواء كان ذلك فى المتكون العنصرى أو فى

المتكون الاجتماعى . إن التفاوت وانعدام التكافؤ وانعدام التوازن هى نسيج هذه الضرورة أو هذه الطبيعة ، يقول ابن خلدون : " إعلم أن كل متكوّن من المولدات العنصرية فلابد له من اجتماع العناصر الأربعة على نسبة متفاوتة . إذ لو كانت متكافئة فى النسبة لما تم امتزاجها . فلابد من الجزء الغالب على الكل " (٦) ، وكذلك الأمر فى المتكون الاجتماعى ، فمن " ضرورة الاجتماع ـ على حد قوله ـ التنازع لازدحام الأغراض " (٧) ، " والعصور تختلف باختلاف ما يحدث فيها من الأمور والقبائل والعصبيات ، وتختلف باختلاف المصالح " (٨) ، " والاجتماع والعصبية بمثابة المزاج للمتكون . والمزاج فى المتكون لايصلح إذا تكافأت العناصر ، فلابد من غلبة أحدهما وإلا لم يتم التكوين . وهذا هو سر اشتراط الغلب فى العصبية " (٩) .

ومن هذه النصوص وغيرها نستخلص عدة أمور :

أولا : وحدة قانون التكوين الطبيعى والاجتماعى عند ابن خلدون .

ثانيا : أن التفاوت وعدم التكافؤ هو نسيج العلاقات سواء فى الطبيعة أم المجتمع .

ثالثا : أن لاسبيل إلى السيطرة على هذا التفاوت وعدم التكافؤ إلا بغلبة عنصر وسيادته تحقيقاً للمتكون الطبيعى العنصرى أو للمتكون الإنسانى الاجتماعى .

على أننا نستخلص **رابعا** : أن أساس التفاوت فى المجتمع البشرى هو اختلاف طبائع الأمم كثرةً وقلةً ، وأحوالاً ومصالح . ولابد فى مواجهة هذا من قوة تسعى لتحقيق التوازن والتناسب كما هو فى المتكون العنصرى . ولايتم هذا كما يقول ابن خلدون إلا " بالإكراه عليه " . ذلك " أن الجاه متوزع فى الناس ، مترتب فيهم طبقة بعد طبقة ، ينتهى فى العلو إلى الملوك الذين ليس فوقهم يد عالية ، وفى الأسفل إلى من لايملك خيراً ولانفعا بين أبناء جنسه ، وبين ذلك طبقات متعددة " (١٠) ، ولاسبيل إلى وجودهم جميعا ، بل وجود النوع البشرى ، إلا بالتعاون . فكيف التعاون مع كل هذا الاختلاف ؟ ويجيب ابن خلدون : " إن هذا التعاون لايحصل إلا بالإكراه عليه " (١١) ، إذ " ما لم يكن الحاكم الوازع أفضى ذلك إلى الهرج المؤذن بهلاك البشر (١٢) .

على أن هذا الإكراه أو هذه الغلبة والسيطرة فى عالم ابن خلدون ، ليست إلا غلبة وسيطرة مؤقتة ، فهى لاتفضى إلى التعاون والتوازن والتناسب إلا لمرحلة سرعان ما تتحرك من داخلها ومن خارجها قوى التفاوت واللاتوازن من جديد ، بل إنها لمتحركة دوما لتغيير السلطة المسيطرة وتعديل السيادة الغالبة بأخرى ، وهكذا ، فإن التوازن الإكراهى أو القهرى لاينفى اللاتوازن المتصل .

ومن هذا التوازن المختل ، دوما ، أو هذا اللاتوازن والتفاوت ، تنبع قوانين الحركة فى التاريخ الخلدونى . على أنها ليست كذلك حركة مستوية ـ شأن هذا الواقع الضرورى غير المستوى ـ وليست مجرد حركة خطية طويلة مستقيمة . وإنما هى حركة صراعية من أجل السيطرة على اللاتوازن تحقيقاً للتوازن الذى سيظل بالضرورة مختلاً .

وهذه الحركة قد تكون تدرجاً فى الاختلاف وقد تكون تباينا ، وقد تكون انقلابا شاملا ، وقد تأخذ شكلاً دورياً . وما أكثر ما وقف الدارسون عند هذه الدورية الخلدونية . وقد يحسن أن نقف قليلا عندها .

لعلنا نتبين الأساس النظرى لهذه الدورية الخلدونية فى الفقرة الأولى من الفصل الخاص " بأن نهاية الحسب فى العقب الواحد أربعة أبناء " . يقول ابن خلدون فى هذه الفقرة " إن العالم العنصرى بما فيه كائن فاسد لامن ذواته ولا من أحواله . فالمكونات من المعدن والنبات وجميع الحيوانات ـ الإنسان وغيره ـ كائنة فاسدة بالمعاينة . وكذلك ما يعرض لها من الأحوال وخصوصا الإنسانية " (١٣) . على أن النص يصدمنا فى البداية بتناقض ظاهرى . إذ كيف نوفق بين قوله فى بداية النص " إن العالم العنصرى بما فيه كائن فاسد لا من ذواته ولا من أحواله " وبين قوله بعد ذلك " إن جميع مكوناته كائنة فاسدة بالمعاينة " . وقد حل بعض المترجمين الأوروبيين لمقدمة ابن خلدون هذا التناقض الظاهرى فى النص بتعديل بداية الفقرة بما يتفق ونهايتها . فغضوا النظر عن لا النافية وقالوا بأن (١٤) العالم العنصرى بما فيه كائن فاسد من ذواته ومن أحواله . وهى ترجمة مخطئة بغير شك لم تفهم سر النص وأهميته . والحقيقة أن ابن خلدون فى هذه الفقرة إنما يضع الأساس النظرى لما نسميه بالدورية . فهو يقول بالثبات والتحول فى آن . إن العالم العنصرى ككل غير متغير فى ذواته وأحواله . لكن مكوناته فاسدة ، وفسادها يتحقق فى إطار ثبات الكل . إن الفساد يجرى على نسق ثابت ، وفى ديمومة متكررة ومعنى هذا بتعبير آخر ، أن التحول والتغير والفساد محكومة بقوانين ثابتة لاتفسد ولاتتغير . إن " نهاية الحسب فى العقب الواحد أربعة أبناء " ، هذه قاعدة ثابتة ، هى تتحقق بتغير أوضاع وحالات ومكونات . ولكن تحققها ثابت . أى أن قاعدة التغير ثابتة ، أو هو تغير نمطى متكرر على نسق واحد ، وفق قانون كونى ثابت ، هذا ـ فى تقديرى ـ هو الأساس النظرى عن ابن خلدون للقول بالدورية ، بل بما يمكن أن نستخلصه من انعدام التقدم والتطور فى الصورة العامة للتاريخ الاجتماعى عند ابن خلدون وإن ادركناها عنده فى تفاصيل هذا التاريخ .

على أن هذه الدورية عند ابن خلدون ليست دورية قدرية ـ كما يقال أحيانا ـ مفروضة من قوة فوق طبيعية ، بل هى دورية نابعة من مفهوم الضرورة الشاملة عنده . وهى مع ذلك تتحقق وفق قوانين موضوعية خاصة بكل حالة من حالات التغير والتبدل . وهى قوانين خاصة تتحقق وفق قانون كونى عام . ولهذا يحرص ابن خلدون على تحديدها تحديدا رياضيا . يخضع فيه الخاص للعام ، فهناك قانون ثابت للانتقال من سلطة البداوة إلى سلطة الحضارة ، وهناك تحديد لطبيعة السلطة المستحدثة . وتحديد لمراحل ازدهارها ثم بداية انهيارها فانهيارها الأخير . إنها دورية محددة محتومة . ولكن لما كانت الضرورة عند ابن خلدون ضرورة غير مستوية ، رغم شمولها وكليتها ، فما أكثر ما يخرج عن هذه الحدود المحددة ، ويتخلى عن تحديداته الرياضية المفضلة ، متبينا فى تجارب التاريخ ما يند عن هذه التحديدات ويخرج عليها خروجا جزئيا أحيانا ، وخروجا كليا أحيانا أخرى ، أو بتعبير آخر ، يتكشف الخاص الذى لايخضع للعام خضوعا كاملا ، بل

تكون له عموميته الخاصة أيضا . فهذه الدورية المحددة المحتومة قد نراها عنده فى ظواهر الخصوصية التاريخية فى الشمال الافريقى المغربى أساساً ، ولكننا عندما نخرج معه إلى خصوصية تاريخية أرحب تخفت فيها هذه الدورية المحددة أو تتلاشى . ألا يحدثنا ابن خلدون فى فصوله الخاصة بالدولة العامة عن أن تحديد هذه الدولة ومداها مكاناً وزماناً إنما يتحقق وفق عصائبها كثرةً وقلةً (١٥) ؟ ومعنى هذا أنه ليست هناك أدوار أو أجيال أربعة بالحتم للدولة . ألا يحدثنا ابن خلدون كذلك عن دول أخرى امتدت أعمارها آلاف السنين كملك القبط واليونان والرومان ثم ملك الإسلام وحضارة اليمن منذ عهد العمالقة والتبابعة ودولة النبط والفرس وغير ذلك (١٦) ؟ ومعنى هذا أنه ليس هناك تحديد زمنى كذلك بالحتم لعمر الدولة . وبتعبير آخر ليست هناك دورية محتومة .

هناك إذن الثبات العام فى قاعدة التغيير ، ولكن هناك كذلك الخصوصية فى قاعدة التغير أيضا . هناك الدورية العامة وهناك الخروج الخاص جزئيا أو كليا أحيانا على هذه الدورية . ولكن هذا الخروج على الدورية لاينفى ارتباط الخاص بعام أرحب من حدود الدورية أى لاينفى ارتباطه بالضرورة الشاملة على نحو غير دورى . وهكذا بين العام والخاص تتنوع طبيعة الحركة التاريخية عند ابن خلدون ، لأنها تنبع من ضرورة شاملة ، ولكنها موضوعية عيانية متشخصة غير مستوية . حتى هذه الحركة الدورية المحددة المحتومة عند ابن خلدون لاتنبع من حتم قدرى ـ كما ذكرنا ـ وإنما من أسباب موضوعية يحددها . فهى فى الحقيقة تعبير عن قانونية موضوعية لهذا الواقع المتحرك نفسه .

على أن هذا ينقلنا إلى نقطة أخرى فى معرفية ابن خلدون . فلكل شئ ـ كما يقول مفكرنا ـ طبيعة تخصه . ولكن هذه الخصوصية ليست خصوصية مغلقة على ذاتها بل هى خصوصية منفتحة على غيرها من الخصوصيات ، بل إن حقيقتها ليست فى هذه الخصوصية وحدها ، وإنما فى علاقتها بهذه الخصوصيات الأخرى . إن حقيقتها ليست فى ذاتها ، وإنما فى نسبتها ، فى إضافتها ، فى فاعليتها ، فالملك حقيقة سياسية اجتماعية ، لها قوانينها الخاصة . ولكنها ليست فى ذاتها وإنما فى إضافتها . يقول ابن خلدون فى فصل " فى حقيقة الملك وأصنافه " : " الملك منصب طبيعى للإنسان " ثم لا يلبث أن يقول فى الفصل التالى مباشرة : " فإن الملك والسلطان من الأمور الإضافية وهى نسبة بين منتسبين . فحقيقة السلطان أنه المالك للرعية القائم فى أمورهم عليهم . فالسلطان من له رعية ، والرعية من لها سلطان . والصفة التى له من حيث إضافته إليهم هى التى تسمى الملكة وهى كونه يملكهم " (١٧) . وكذلك الأمر فى حديثه عن العصبية ، فالعصبية عند ابن خلدون كما نتبينها فى العديد من فصوله التى يخصصها لها ، ليست فى ذاتها ، ليست فى نسبها ، أو حسبها ، ليست فى مجرد علاقة الدم أو الرحم فحسب وإنما فى ثمرتها ، فى فاعليتها أساسا .

إن حقيقة الشئ عند ابن خلدون ليست فى طبيعته الثابتة الخاصة ، فحسب وإنما فى نسبته ، فى إضافته ، وأساسا فى فاعليته .

ولعلنا نجد فى الجانب الاقتصادى من مقدمة مفكرنا العديد من الأمثلة التى تبرز هذا المفهوم وتؤكده . فالعمل هو أساس القيمة . " وكلما زاد العمل فى الشئ زادت قيمته " (١٨) . وليست قيمته القنية فى ذاتها وإنما هى " من دخول قيمة العمل الذى حصلت به ، إذ لولا العمل لم تحصل قنيتها " (١٩) إلى غير ذلك من العديد من النصوص .

وبهذين المفهومين : النسبة والإضافة من ناحية ، والفاعلية والعمل من ناحية أخرى ، كأساسين لتحديد حقيقة الأشياء ، يخرج فكر ابن خلدون عن حدود منطق الهوية أو الذاتية الأرسطى ، كما يخرج عن حدود العلة الغائية والعلة الصورية باعتبارهما أهم العلل فى الفكر الأرسطى ، إلى منطق تجريبى وظيفى تكون فيه العلة الفاعلة هى العلة الأساسية .

حقا إننا لا نجد فى نسيج فكر ابن خلدون وفى منهجه أحيانا خروجا كاملا عن الفكر المشائى ، بل ما أكثر ما يحتفل به ويستفيد منه . ولكننا فى ممارسته الفكرية ـ اكتشافا للقوانين التاريخية الاجتماعية ـ نتبين أن الغلبة للمنطق التجريبى . وقد لا نجد كذلك فى كتاباته أثرا كبيرا للعلة الغائية ، وإن وجدنا أثرا للعلة الصورية . ولكن ما أكثر ما يستخدم هذه العلة الصورية استخداما يفقدها حدودها الصورية . فهو يؤكد نظريا فى بعض المواضع من مقدمته العلاقة الوثيقة بين الصورة والمادة مع أولية الصورة على المادة . ولكنه فى التطبيق العملى لهذا المبدأ نفسه يجعل ما يسميه بالصورة أقرب إلى مفهوم العلة المادية والعلة الفاعلة . ففى الفصل الخاص " بالأمصار التى تكون كراسى للملك " يقول ابن خلدون : " إن الدولة والملك للعمران بمثابة الصورة للمادة ، وهو الشكل الحافظ بنوعه لوجودها . وقد تقرر فى علوم الحكمة أنه لايمكن انفكاك أحدهما عن الآخر . فالدولة دون العمران لاتتصور والعمران دون الدولة والملك متعذر " . ثم يقول " وإذا كانا لاينفكان فاختلال أحدهما مؤثر فى اختلاف الآخر ، كما أن عدمه مؤثر فى عدمه " ثم لايلبث أن يقول : " لأن الدولة بالحقيقة الفاعلة فى مادة العمران إنما هى العصبية والشوكة " (٢٠) ، وهكذا تصبح العلة الصورية فى نهاية الفقرة علة مادية فاعلة ، تصبح عصبية وشوكة . وفى فصل آخر بعنوان " فى لغات أهل العمران " يقول : " الدين والله صورة للوجود والملك ، وكلها مواد له ، والصورة مقدمة على المادة " (٢١) وهنا يصبح الملك مادة بعد أن كان صورة فى النص السابق .

على أننا لو خرجنا من نصوصه ذات الطابع العام واستقرأنا قوانينه التى يستخلصها من وقائع التاريخ ، لتبين لنا أن العلة الفاعلة والعلة المادية هما أساس العلل عنده . هما حقيقة الأشياء والظواهر ، وبتوفرهما تتحقق الظواهر وبانعدامهما تزول وتنهار . لا نتبين هذا فحسب فى قانونه الأثير عن العصبية وإنما فى قوانينه الاقتصادية عامة ، حقا إن الدولة كما يقول فعالة بعصبيتها فى مادتها أى العمران . ولكن هذا العمران بدوره كذلك ، بازدهاره أو بانحداره وانهياره مؤثر فعال فى الدولة ، بل قد يكون له الأثر الأكبر . ذلك إن " صورة العمران ـ كما يقول ابن خلدون ـ تفسد بفساد مادتها " (٢٢) .

على أن الفاعلية عند ابن خلدون ليست مفهوما إراديا فحسب وإنما ذات دلالة مادية محددة ،

تكاد تقوم أساسا على الكم أو النسبة . ففاعلية العصبية التى هى فائدتها وثمرتها إنما تقوم أساسا على الكثرة ، بل إن العصبية ذاتها إنما هى بكثرة عصائبها المنضوية تحتها . " فالعصبية ـ كما يقول ابن خلدون ـ إنما هى بكثرة العدد ووفوره " (٢٣) ، وامتداد الدولة مكانا وزمانا إنما يتحدد بكثرة أو قلة عصائبها . وكثرة الفعلة وكثرة السكان لهما تأثير فعال فى النمو الحضارى ؛ إلى ذلك من العديد من الأمثلة التى تعبر عن التأثير الفعال للكم . والحقيقة أن الكم أو المقدار أو النسبة بشكل عام تلعب دورا بالغ الأهمية فى عالم ابن خلدون الفكرى . ولعلنا هنا نلمس بشكل عابر نقطة دقيقة فى قوانين الحركة التاريخية عنده . فليست العصبية فى تقديرى هى القانون الأساسى الوحيد كما تقول معظم الدراسات الخاصة بابن خلدون ؛ وإنما هناك قانون آخر لايقل أهمية هو قانون التراكم الاقتصادى . ولكل من هذين القانونين دوره الخاص أو وظيفته الخاصة .

فالعصبية هى قانون الانتقال من السلطة البدوية إلى السلطة الحضرية . أما قانون التراكم الاقتصادى فهو قانون الانتقال من البنية البدوية إلى البنية الحضرية . وما أكثر ما يتم الخلط بين هذين الأمرين فى كثير من الدراسات . يقول ابن خلدون فى الفصل الأول من الباب الثانى من المقدمة تحت عنوان " فى أن أجيال البدو والحضر طبيعية " متحدثا عن العمـران البـدوى : إن " معاشهم وعمرانهم من القوت والكن والدفء إنما هو بالمقدار الذى يحفظ الحياة ويحصل بلغة العيش من غير مزيد عليه للعجز عما وراء ذلك . ثم إذا اتسعت أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه ، دعاهم إلى السكون والدعة ، وتعاونوا فى الزائد على الضرورة واستكثروا من الأقوات والملابـس والتأنـق فيهـا وتوسعـة البيـوت واختطـاط المدن والأمصار للتحضر " (٢٤) . ومن هذا النص نتبين أن الانتقال من بنية العمران البدوى إلى بنية العمران الحضـرى إنما هو نتيجة لتوفر ما فوق الحاجة ، واتساع الأحوال المعيشية ، أى بتعبيرنا المعاصر ، تحقق تراكم اقتصادى ووفرة إنتاجية . هذا إذن هو قانون الانتقال من البنية البدوية إلى البنية الحضرية . أما العصبية ، كما أشرنا من قبل ، فهى قانون الانتقال من سلطة الرياسة البدوية إلى سلطة الملك الحضرية . حقاً هناك ترابط وتفاعل بين القانونين . بل لعل ابن خلدون يهتم فى دراسته بالسلطة السياسية أكثر من اهتمامه بالبنية الاجتماعية الاقتصادية ، بل لعله يجد فى البنية السياسية الفوقية فاعلية أساسية فى البنية الاقتصادية التحتية سلباً أو ايجابا . ولكنه لايغفل كذلك عن أثر البنية التحتية وفاعليتها . فلو تأملنا قانون الانحدار الحضارى عنده لتبين لنا أن انعدام العصبيـة أو ضعفها ، ليس هو القانون الأساسى الحاسم فى هذا الانحدار ، بل نجد هذا القانون متمثلا فى انعدام التراكم الاقتصادى . فإذا كان تقلص العصبية يؤدى إلى تقلص الملك وزواله (رغم أن ابن خلدون يحدثنا عن إمكانية زوال العصبية والإستغناء عنها دون زوال الملك (٢٥) ، فإن انعدام أو توقف التراكم هو الأساس فى الانحدار والانهيار الحضارى . وهو يفضى بالضرورة إلى انهيار السلطة . على حين أن إنهيار السلطة ـ أحيانا ـ قد لايفضى إلى الإنهيار الحضارى .

وعندما يحدثنا ابن خلدون عن الترف ويتخذه علامة بل سببا فى بداية الانحدار والإنهيار ، فهو لايستخدم فى الحقيقة مفهوما أخلاقيا بل يستخدم مفهوما اقتصاديا ، إنه زيادة المنصرف عن المنتج أو استنفاد العائد الإنتاجى وتبديده بالبذخ . يقول ابن خلدون : إن الدولة فى بدايتها بدوية قليلة الحاجات لعدم الترف فيكون خرجها وانفاقها قليلا ... فيكون من الجباية وفاء بأزيـد منها ، بل أفضل من حاجاتها .. فإذا أخذت الدولة بدَيْن الحضارة فى الترف .. فيكثر خراج الدولة ولاتفى الجباية بحاجتها فتزيد منها للحماية ونفقات السلطات والترف .. فتستحدث أنواع من الجبايات على البياعات والأثمان فى الأسواق .. فتكسد الأسواق لفساد الآمال .. ويؤذن الله باختلال العمران (٢٦) .

وعندما يحدثنا ابن خلدون عن الظلم والاحتكار ومشاركة السلطان فى التجارة ، لايتحدث كذلك حديثا أخلاقيا أو عن مجرد فساد فى السلوك ، وإنما يتحدث حديثا اقتصاديا يبين فيه ظواهر انهيار الحضارة ، مرجعاً ذلك إلى فساد السوق وانعدام الإنتاجية .

وهكـذا يتبين لنا أنه إذا كانت العصبية هى قانون السلطة الحضرية ، وبذهابها تذهب السلطة ، فإن التراكم الإنتاجى هو قانون البنية الحضرية ، وبانعدامه تبديدا وتبذيراً تنهار البنية الحضرية كذلك .

والحقيقة أننى ما قصدت أن أعرض لهذه النقطة تفصيلا ، وإنما أشير إليها فحسب ـ على أهميتها ـ فى معرض الحديث عن دور الكم فى الحركة التاريخية الخلدونية .

إن الكم ـ كثرة أو قلة ـ يلعب كما أشرنا من قبل دوراً بارزا فى الخريطة العمرانيـة الخلدونية . ويرتبط مفهوم الكم بشكل عام بمفهوم آخر هو ما يمكن أن نطلق عليه " ترويض الواقع أو تكميمه " بمعنى تحويل قانون الحركة الاجتماعية التاريخية إلى قانون رياضى كمى . إن ابن خلدون شغوف كل الشغف بهذا الاتجاه الرياضى فى تحديد الأحداث والأحوال . فعمر الجيل أربعون سنة ، وعمر الدولة أربعة أجيال ، وأشرف النسب فى أربعة آباء ، إلى غير ذلك . إن ابن خلدون يخرج بهذه التحديدات الكمية من المنطق المشائى الكيفى إلى المنطق الكمى الرياضى . ولكن ما أكثر ما فى تحديداته الرياضية من تحكم وتعسف . على أنها فى الحقيقة تعبير عن تطلعه إلى التحديد الكمى الدقيق للظواهر .

غير أن أهمية الكم عند ابن خلدون لاتنسيه أهمية الكيف ، وإن جعل الأهمية الأولى للكم فى أغلب الأحيان . وما أكثر ما نجده مشغولا بلعبة الكم والكيف فى نسيجه الفكرى . فالعصبية التى هى الكثرة تقوى بالدعوة الدينية ، وتضعف أو تعود إلى حدود نسبتها الكمية بضعف الدعوة الدينية . وإن تكن " الدعوة بغير عصبية ـ كما يقول ابن خلدون ـ لا تتم " ، " فما بعث الله نبيا إلا فى منعة من قومه " . والعصبية بدورها لها متمماتها العضوية التى لا قوام لها إلا بها ، ألا وهى " الخلال " (٢٧) . على أن القوة الفاعلة عنده ، فى نسيج فكره الاجتماعى التاريخى ، هى الكم العصبى أساسا ، أما الكيف المعنوى فليس إلا عامـلا

مساعداً .

ومن مفهوم الكم عند ابن خلدون ننتقل إلى مفهوم آخر يقترب منه هو مفهوم الزمن ، الزمن عنده ليس هو الآن المنفصل ، ليس هو الانقطاع والتقطع الذرى الأشعرى الذى يعده بعض المستعربين ـ وهذا خطأ فى تقديرى ـ تعبيرا عن مفهوم الزمن عامة فى الفكر العربى الإسلامى . وليس الزمن عنده امتداداً خطياً طولياً ، أو تسلسلا آليا . قد نستطيع أن نقول إنه كمية الحركة ، لو استخدمنا المفهوم الأرسطى ونقلناه إلى المجال التاريخى العمرانى . على أنه زمن وظيفى فى قلب الظواهر . فعمر الدولة أو زمنها مرتبط بسلوكها السلطوى والاجتماعى وتكوينها العصبى . وزمن الظواهر ليس فى أحداثها الجزئية التفصيلية وإنما فى علاقاتها العمرانية ووظيفتها . فعمر الحادث ـ كما يقول ابن خلدون ـ " من قوة مزاجه ، ومزاج الدولة إنما هو بالعصبية . فإذا كانت العصبية قوية كان المزاج تابعاً لها . وكان أمد العمر طويلا . والعصبية إنما تكون بكثرة العدد ووفوره " (٢٨) بل يكاد مدى الزمن أن يشتبك مع مدى المكان والمسافة ليصبح زمانا مكانيا . فبعد النص السابق يواصل مفكرنا قوله وهو يتحدث عن أمد الدولة : " إن النقص إنما يبدو فى الدولة من الأطراف ، فإذا كانت ممالكها كثيرة كانت أطرافها بعيدة عن مراكزها وكثيرة . وكل نقص يقع فلابد له من زمن ، فتكثر أزمان النقص لكثرة الممالك واختصاص كل واحد منها بنقص وزمان ، فيكون أمدها " (٢٩) .

ومن مفهوم الزمن الوظيفى هذا يبرز لنا مفهوم التاريخية عامة عند ابن خلدون إنها ليست تاريخية أحداث جزئية ، وإنما هى تاريخية ظواهر اجتماعية عمرانية . ولهذا كان من الطبيعى أن يكون منهجه التاريخى ليس هو منهج السرد أو الرواية ، أو التمحيص الجزئى للأخبار ، وإنما منهج الامتلاك العقلى لطبائع الظواهر وعوارضها الذاتية كشفا لأسبابها وقوانينها الداخلية .

ولعل هذا ينقلنا إلى مفهوم رئيسى فى نسيج فكر ابن خلدون هو مفهوم السببية .

والسببية عنده نابعة من أرضية الضرورة فى عالمه ، ومن الطبيعة الخاصة لهذه الضرورة ، ولهذا فهى ليست سببية خارجية ، وليست سببية مستوية وليست سببية جزئية أو واحدية ، وليست تسلسلا آليا خطياً ، وإنما هى قوة ذاتية فعالة فى تكوين الشئ نفسه ، أو الظاهرة نفسها .

إنه يبحث عما يسميه " السبب الأرضى " وليس عنده سبب أرضى واحد لظاهرة ؛ بل هناك دائما أسباب متعددة متشابكة عضويا مع ظاهرتها ، فمحنة البرامكة مثلا مع هارون الرشيد ، لاترد إلى سبب خارجى أو جزئى هو قصة العباسة كما يفعل المؤرخون السابقون عليه ، وإنما يردها إلى صميم ظاهرة الصراع على السلطة العباسية . وإزدهار الملك أو انهياره ، نتبين أسبابه داخل ظاهرة الإزدهار والانهيار نفسها . ونتبين هذه الأسباب متشابكة متداخلة مترابطة عضوياً . وعندما يناقش ابن خلدون أثر النجوم فى أخلاق البشر فى " فصله الخاص إبطال صناعة النجوم " يشكك فى هذه الصناعة ، يستند فى شكه إلى تعدد الأسباب وتشابكها وتعذر

الإحاطة بها ، وكذلك الأمر فى حديثه القيم فى الفصل الخاص بالكيمياء عن تعذر تحويل المعادن إلى ذهب وفضة ، وكذلك فى معالجته لمختلف الظواهر الاجتماعية . هناك دائما أكثر من سبب للظاهرة الواحدة ، وهى أسباب متشابكة فى قلب الظاهرة نفسها . حقا قد نجد فى كثير الأحيان أسباباً ذات طابع خارجى أو علوى دينى ، ولكنها تتشابك مع الأسباب الأخرى فى صياغة الظاهرة . على أن الأسباب عنده قد تكون عوامل فعالة ، وقد تكون مجرد مقدمات منطقية فى بعض الأحيان . والأسباب عنده هى أسباب طبيعية (نجومية أو جغرافية) وأسباب نفسية وأسباب بيولوجية وأسباب اجتماعية وأسباب اقتصادية وأسباب دينية ، وما أكثر ما تجتمع أغلب هذه الأسباب معاً فى الظاهرة الواحدة ، بل قد تكون لكل مرحلة من مراحل نمو الظاهرة وتغير أحوالها الطبيعية والعمرانية أسبابها الخاصة الداخلة فى بنيتها ، وبهذا يكاد يربط ابن خلدون بين السببية والزمنية . فمع اختلاف الأطوار الزمنية للمتكون الطبيعى والاجتماعى تختلف الأسباب والنتائج .

خلاصة الأمر ، أن السببية عند خلدون سببية متعددة و " تنفسح وتتضاعف طولا وعرضا - على حد تعبيره - ويحار العقل فى إدراكها وتعديدها " (٣٠) . والحقيقة إننا عنده لانتبين تعددية الأسباب فحسب ، بل تكاد تفضى بنا هذه التعددية السببية إلى القول باحتمالية المعرفة . لا تشككا فى المعرفة وإنما تدقيقاً علميا لها .

على أن مفهوم السببية عنده يثير قضية أخرى حول حقيقة هذه السببية . فقد نجد فى كثير من نصوص المقدمة ما يكاد يجعل السببية لديه قريبة الشبه بمفهوم الغزالى للسببية .

فالاقتران - عند الغزالى (٣١) - بين مايعتقد فى العادة سببا وما يعتقد مسببا ليس ضروريا . والفعل عند الغزالى لايحدث بالاقتران وإنما عند الاقتران إذ لافعالية لشئ فى شئ وإنما الفاعلية لله وحده ، وابن خلدون قد يقول كلاماً قريبا من هذا وإن لم يطابقه . فالملك مثلا عنده هو ثمرة العصبية ولكنه يضيف أن هذا الملك " خير ساقه الله تعالى ، مناسب لعصبيتهم وغلبتهم " . وفى قول آخر : " تأذن الله بوجودها فيهم لوجود علاماتها " أى العصبية . (٣٢) وعلى هذا ففاعلية العصبية ليست إلا مناسبة تتحقق بها إرادة الله . ومفهوم المناسبة هذا يقترب من المفهوم الأشعرى والغزالى عامة . حقا إن ابن خلدون لايذهب إلى ما يذهب إليه المذهب الأشعرى الذى يقول بتدخل الله فى كل آن ، ولايقول ما يقول به الغزالى من أن الفاعلية تتحقق عند الاقتران لا بالاقتران . إن ابن خلدون يقول بوضوح عبر نسيج فكره كله بفاعلية الأشياء فى بعضها البعض . ولهذا يظل التدخل الإلهى ، أو تحقق إرادة الله ، عنده مشروطاً بتوفر المناسبة أى العصبية . ولهذا فليس صحيحا ما يقوله بعض الدارسين من أن السببية الخلدونية هى نفسها السببية الغزالية . ففارق بين فاعلية الله عند الاقتران فى رأى الغزالى ، وبين الفاعلية المادية بالاقتران وإن جاءت تحقيقا لإرادة الله عند ابن خلدون . على أن هذه القضية تنقلنا إلى قضية أكبر ، وإن تكن غير منفصلة عن السببية الخلدونية هى قضية العلاقة بين الفكر الخلدونى الموضوعى العقلانى بل المادى ، وفكره الدينى ، فما أشد الخلاف الدائر حول هذا الأمر بين

الدارسين .

والحق ، أن ابن خلدون لايتخلى عن منهجه العقلانى على عتبة الحقل الروحى ، ولايتخلى عن دينيته على عتبة منهجه العقلانى كما يقول بعض الدارسين ، بل من المتعذر أن نستبعد عقلانية ابن خلدون باسم دينيته ، أو نستبعد دينيته باسم عقلانيته ؛ فهذان المنهجان عنده متناسجان متداخلان وقبل أن أعرض باختصار لهذه المسألة ، أرى من الضرورى أن نفرق بين أمرين عند ابن خلدون أكثر ما يتم الخلط بينهما مما يؤدى إلى كثير من النتائج غير الصحيحة . نفرق بين الدين كرؤية انطولوجية وكونية يؤمن بها ابن خلدون ، والدين كدعوة يدرسها ابن خلدون كظاهرة سياسية عمرانية .

إن الدعوة الدينية هى جزء من العملية الفاعلة فى النظرية الاجتماعية الخلدونية ، وإن لم تكن العلة الأساسية فيها ، اللهم إلا فى المرحلة الأولى للدعوة الإسلامية . على أن الدعوة الدينية تتخذ دائما عند ابن خلدون المرتبة الثانية بعد العصبية فى قوى الفعل الحضارى . فلا فاعلية لها وحدها . فالدعوة الدينية عند ابن خلدون ، كما يؤكد دائما ، لاتتم بغير عصبية " وما بعث الله نبياً إلا فى منعة من قومه " . وما أكثر الحركات الدينية التى قامت على الحق وفشلت لأن العصبية لم تتوفرلها ، كما يعرض لنا ذلك ابن خلدون بتفصيل . ولهذا ، يعالج الدعوة الدينية باعتبارها إيديولوجية ، بل يكاد فى كثير من الأحيان يعتبرها انعكاساً للأوضاع العمرانية . ولعلنا نتذكر تفسيره لانتشار المذهب المالكى فى المغرب والاندلس ، " فالبداوة كانت غالبة على أهل المغرب والاندلس ، ولم يكونوا يعانون الحضارة التى كانت لأهل العراق . فكانوا إلى أهل الحجاز أميل لمناسبة البداوة . ولهذا لم يزل المذهب المالكى غضا عندهم ، ولم يأخذه تفتح الحضارة وتهذيبها كما وقع لغيره من المذاهب " (٣٣) .

هذا عن الدعوة الدينية ، أما الدين كعقيدة ورؤية فيكاد أن يكون عنده متناسجا متداخلا مع صميم نسيج فكره الموضوعى . إنه ليس إيديولوجية يعالج فعاليتها وأثرها ويحدد حدودها ودلالتها . وإنما هو جزء من رؤيته الموضوعية للعالم بما لايتناقض مع هذه الموضوعية .

ولسنا نستخلص هذا ـ كما يفعل بعض الباحثين ـ مما نجده فى نهاية فقرات المقدمة من كلمات دينية ، من آيات قرآنية أو أحاديث يختتم بها هذه الفقرات . على أن هذه التعابير الدينية نفسها ليست ـ كما يذهب بعض الباحثين كذلك ـ مجرد كلمات ملصقة جرياً على العادة المتبعة ، أو يقصد بها التقية . فما أكثر ما نجد فى هذه التعابير تلخيصا دقيقا للفقرة التى يختتمها . ففى الفصل الرابع عشر من الباب الثانى المعنون " فى أن البيت والشرف للموالى وأهل الاصطناع إنما هو بمواليهم .. " . يختتم ابن خلدون هذا الفصل بالآية " إن أكرمكم عند الله اتقاكم " . وفى هذا الفصل يعرض لمسألة الانتساب إلى عصبية الدولة عن غير طريق الولاء . ولهذا تأتى الآية فى نهاية الفصل تأكيدا لهذا المعنى . إن اقربكم إلى الله هو اكثركم تقوى له . واقربكم إلى السلطان هو أكثركم ولاء له . وهكذا نجد أن القول الدينى الذى يختتم به الفصول فى الأغلب هو تتويج وتأكيد للمقدمة النظرية التى عالجها الفصل نفسه . وما أكثر الأمثلة على

ذلك .

على أننا فى قلب الفصول ذاتها نجد كثيرا من الاستشهادات من القرآن والحديث المدعمة للقوانين العقلانية المعالجة فى هذه الفصول . بل لعلنا نجد أن كثيرا من هذه القوانين العقلانية ، بل المصاغة صياغة كمية رياضية ، تجد سندها الأساسى فى الدين . فقول ابن خلدون بالأربعين عاما عمرا للجيل ، هو استخلاص من قصة ضلال اليهود فى سيناء ، وقاعدة العقب فى أربعة أبناء ، مستمدة من قول الرسول عن يوسف بن يعقوب بن اسحاق بن ابراهيم ، الكريم ابن الكريم ابن الكريم ابن الكريم ، فضلا عن الآية التوراتية التى تقول " إن الله ربك طائق غيـور مطالب بذنب الآباء للبنين على الثوالث والروابع " (٣٤) . والقول بتفرد الملك بالمجد تسنده الآية " لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا " . وقانون القمع والإكراه فى السلطة تحقيقا للتعاون الاجتماعى يستند إلى الآية " ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض " . وقانون الترف وما يفضى إليه من انحدار حضارى يستند إلى الآية " وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها " . وغير ذلك من عشرات الآيات والأحاديث التى يستمد منها ابن خلدون ، أو يستند إليها فى صياغة أهم قوانينه العمرانية . والملاحظ أن قوانينه العمرانية العقلانية تستند إلى هذه الرؤية الدينية دون أن تفقد عقلانيتها . كيف نفسر هذا ؟ لانقول بما يقول به بعض الدارسين من أنها تقية . فما أكثر ما كان ابن خلدون يقوم بتأويل بعض الايات والأحاديث بجرأة دعماً لما يذهب إليه ؛ هذا فضلا عن تفضيله الصريح للدولة الشرعية على الدولة السياسية .

وفى اعتقادى أن الرؤية الدينية عنده ليست رؤية موازية أو مناقضة لرؤيته العمرانية العقلانية . بل متناسجة متوافقة معها ، بل متداخلة فى صميم بنائه الفكرى دون أن يقلل هذا من عقلانيته وموضوعيته . ويقول ابن خلدون فى هذا : " قل أن يكون الأمر الشرعى مخالفا للأمر الوجودى " (٣٥) . وفى تقديرى أن المصدر الثقافى لهذا التناسج والتوافق هو أن ابن خلدون عالم مجتهد فى مدرسة الفقه الإسلامى . هذ هو الأساس النظرى والمنهجى برأينا للفكر الخلدونى . ولست هنا أتحدث بالطبع عن المصادر الحية لهذا الفكر ، التى لاينبغى أن نردها إلى ثقافته الفقهية فحسب ، بل ترد أساسا إلى سيادة الإيديولوجية الدينية فى عصره فضلا عن مشاركته العملية العميقة وممارساته ومعاناته السياسية العاصفة لهموم هذا العصر المأزوم . إنما أقصر حديثى هنا على المصدر الثقافى وحده وهو فى تقديرى الفقه الإسلامى أساساً .

فالفقه الإسلامى بطبيعة وظيفته العملية يغلب عليه الطابع العقلانى والتجريبى معاً . فهو اصطدام دائم بالخارج الاجتماعى تطبيقاً للأحكام الشرعية فى مراعاة لهذا الواقع الخارجى الإنسانى . بل أكاد أجد أثرا منهجيا لقاعدة المصلحة فى الفقه الإسلامى عامة ، والمصلحة المرسلة فى الفقه المالكى بوجه خاص فى فكر ابن خلدون ، إن قاعدة إصدار الأحكام بما تفضى إليه المصلحة تتحول من جانبها القياسى العملى فى الفقه إلى جانب نظرى تجريبى فى فكر ابن خلدون فى إطلالته على الواقع الاجتماعى التاريخى . ويتحقق بهذا تناسج وتوافق بين قواعد الدين ومنهج الممارسة العقلانية التجريبية .

بل لعل تفرقته المنهجية بين الظاهر والباطن فى الدراسة التاريخية أن تكون امتداداً للمنهج الكلامى عامةً . على أن هذه قضية كبيرة قد لاتتسع لها هذه الصفحات المحدودة . المهم أننى أرى أنه برغم تأثره بمختلف مدارس الفكر العربى الإسلامى ، حتى تلك التى اختلف معها كالأفلاطونية الجديدة والمشائية ، فهو فى الأساس امتداد لمدرسة الفقه الإسلامى فى دراسة التاريخ والعمران البشرى ، فضلا عن أنه امتداد ـ فى مجال دراسته هذه ـ للمدرسة العلمية العربية الإسلامية عند ابن الهيثم وجابر بن حيان وغيرهما ، فضلا عن أنه امتداد كذلك للمدرسة الاعتزالية رغم حملته عليها .

خلاصة الأمر ، أنه قد يكون من الخطأ أن نقيم تناقضا أو توازيا أو ثنائية استبعادية بين ابن خلدون رجل الفكر العقلانى التجريبى ، وابن خلدون رجل الدين . فهما متناسجان متداخلان أحيانا إلى حد التواحد ، وأحيانا إلى حد التمايز ، ولكن دون انفصال أو انقطاع مطلق .

انتقل بعد ذلك إلى نقطة أخيرة فى هذا الموضوع وهى العلاقة بين الفكر والواقع عند ابن خلدون . يقول فى الفصل الخاص بأحكام الفقه : " علم الفقه وما يتبعه من الفرائض "، " الوقائع المتجددة لاتوفى بها النصوص الشرعية " (٣٥) ، وتكاد هذه العبارة أن تكون مفتاحا لنظريته فى المعرفة . رغم أنه يتحدث هنا عن النصوص الشرعية ، فإن القول ينطبق على كل نص يشير إلى الواقع ، أو بتعبير آخر ، إنه يحدد طبيعة العلاقة بين الفكر والواقع . ونستطيع أن نترجمها بعبارة عصرية هى " أن الواقع أغنى من أى تعريف " . على أننا نستخلص من عبارة ابن خلدون موضوعية الواقع الخارجي واستقلاليته وأولويته على الفكر . ولعل هذا يذكرنا برده الحاسم على ابن دهقان الذى كان يقول بذاتية المدركات . فالوجود عند ابن دهقان مشروط بوجود المدرك الحسى . والوجود المفصل كله مشروط بوجود المدرك البشرى . " فلو فرضنا عدم المدرك البشرى جملة لم يكن هناك تفصيل للوجود " (٣٦) . وهو قول يذكرنا بالفيلسوف الانجليزى المثالى بركلى . ويرد ابن خلدون على هذا الرأى بأنه " فى غاية السقوط ، لأننا نقطع بوجود البلد الذى نحن مسافرون عنه وإليه يقينا ، مع غيبته عن أعيننا ، وبوجود السماء المظلة والكواكب وسائر الأشياء الغائبة عنا . والإنسان قاطع بذلك ولا يكابر أحد نفسه باليقين " (٣٧) . الوجود المستقل عنا بتفاصيل وجوده موجود يقينى إذن عند ابن خلدون . وهو سابق على وجودنا ومعرفتنا به . وليست مدركاتنا العقلية إلا تجريدات منه ، كما يقول فى فصول عديدة . ولكن هناك اختلافا بين تجريداتنا العقلية والموجودات الخارجية المتشخصة بموادها على حد تعبيره . فتجريداتنا العقلية هى أحكام ذهنية كلية عامة ، " ولعل فى المواد ما يمنع من مطابقة الذهنى الكلى للخارج الشخصى ، اللهم إلا ما يشهد به الحس من ذلك ، فدليله شهوده لا تلك البراهين " (٣٨) . العلاقة بين الفكر والواقع عنده إذن علاقة مطابقة . ويصح الفكر إذا تمت مطابقته مع الواقع الشخصى . فإذا لم يتطابق فلا صحة ولايقين . ولهذا فالمعقولات الأوائل هى أقرب إلى الصحة واليقين . على أن المعرفة عند ابن خلدون لاتقف عند حدود معرفة الوجود المتشخص بمواده فحسب معرفة عيانية مباشرة ، أى لاتقف عند حدود المعرفة الحسية الجزئية ،

وإنما تتحقق كذلك بالإمكان العقلى ، لا الإمكان العقلى المطلق " وإنما الإمكان بحسب المادة التى للشئ " (٣٩) ، على حد تعبيره وعلى حد تعبير ابن تيمية من قبله .

ورغم أن هذه المعرفة هى معرفة بما هو مدرك لنا ـ كما يقول ابن خلدون ـ فإن هذه المعرفة ليست معرفة بالظواهر بالمعنى الكانطى كما يقول بعض الدارسين ، وإنما هى معرفة بالخارج المتحقق . فالمقصود " بالمدرك لنا " عند ابن خلدون ليس هو ما نفرض عليه مقولاتنا الإدراكية ـ كما هو الحال فى فلسفة كانط ـ وإنما هو المتشخص بمواده ، القابل للمعاينة ، واقعا أو إمكانا ؛ وإدراكنا له هو إدراك لطبيعته وحقيقته . ولهذا يكاد المتعقل عند ابن خلدون أن يكون هو نفسه الطبيعى والضرورى بكمال الانطباق بينهما (٤٠) . حقا ، هناك متعقلات تبلغ من التجريد مبلغا لايصح معها الانطباق على واقع ، وهى المعقولات الثوانى والثوالث إلى مافوق ذلك ، ولهذا لانصيب لها من الانطباق أو اليقين . ولهذا كذلك ، كما يذهب ابن خلدون ، " كان العلماء أبعد البشر عن السياسة ومذاهبها بأنهم معتادون النظر الفكرى والغوص على المعانى وانتزاعها من المحسوسات وتجريدها فى الذهن أمورا كلية عامة " لاتتعلق " بخصوص مادة ولا شخص ولاجيل ولا أمة ولاصنف من الناس . ويطبقون بعد ، ذلك الكلى على الخارجيات " ولهذا " لاتصير إلى مطابقة " ، " والسياسة يحتاج صاحبها إلى مراعاة ما فى الخارج " (٤١) .

وهناك معرفة ثالثة خارج المدرك كله . وخارج المتعقل المباشر والممكن بمادته . وهى معرفة الحقائق الدينية العليا . وهى لاتدخل فى مجال الإدراك الحسى المباشر ، أو المتعقل الممكن ، وتند عن التجريدات العقلية العليا . وإنما طريق معرفتها هو الذوق الصوفى . وأكاد أقول مجتهداً أن هذه المعرفة الذوقية هى شكل معكوس باطنياً للمعرفة العقلانية الخارجية عند ابن خلدون . ولهذا فكلتا المعرفتين تقومان على التجربة والمعاينة ، باطنية كانت أم خارجية .

إن العقل محدود بحدود مدركاته المباشرة والممكنة عند ابن خلدون ، وذلك لمحدودية إحاطته بما فوق ذلك . ولكنه إمكان مفتوح للمعرفة الخارجية لو توفرت له الإحاطة بالأسباب المتعددة ، وهو إمكان مفتوح للمعرفة بما فوق المدركات بتوفر شروط المعرفة الذوقية .

وابن خلدون فى فصوله الخاصة بإبطال الفلسفة وصناعة النجوم وإنكار ثمرة الكيمياء ، لايبطل الفكر النظرى العقلى ، ولا العلم بالنجوم والكيمياء إنه فى الفلسفة يرفض الفكر التأملى الماورائى الخالص ، وهو فى علم النجوم يعدد لنا الأسباب التى تتعذر الإحاطة بها ، لضمان المعرفة اليقينية بتأثير النجوم فى أخلاق البشر ، وهو فى علم الكيمياء كذلك لا يرفض مبدأ مساوقة الطبيعة بالفعل الصناعى ، ولا إمكانية تحويل العناصر بعضها إلى بعض . إنه إنما يبين تعذر الإحاطة والسيطرة على الأسباب المتعددة ، المتحولة فى مراحل مختلفة زمنيا ، تحقيقا لتحويل المعادن إلى ذهب وفضة . بل إنه لا يستبعد إمكان تخليق الإنسان من المنى لو توفرت الإحاطة بكيفية تخليقه (٤٢) .

إن ابن خلدون فى هذه الفصول إنما يحدد لنا شروط المعرفة العلمية المنضبطة ، ولا يدحضها

كما يذهب بعض الدارسين .

وهو فى نهاية الفصل الخاص بالكيمياء ، يفسر الموقف الفكرى من مسألة تحويل المعادن إلى ذهب وفضة تفسيراً اجتماعيا ، أى ينظر إلى الفكر كذلك باعتباره أيديولوجية . فالفلاسفة الذين قالوا بإمكان تحويل المعادن إلى ذهب وفضة كانوا من أهل الفقر ، والذين قالوا باستحالة ذلك كانوا من أهل الغنى والثروة ، وبذات التفسير الايديولوجى ينتقد ابن رشد فى فصل آخر فيما يتعلق بموقفه من معنى الحسب (٤٣) .

إن الفكر عند ابن خلدون ليس مجرد تجريد من واقع متحقق متشخص سواء كان منطبقا معه أم متعاليا عليه ، بل هو كذلك تعبير عن موقف اجتماعى أى هو ايديولوجى لو فقد انطباقه الدقيق على حقائق هذا الواقع .

* * *

من هذه الإلمامة السريعة ببعض المفاهيم الايديولوجية فى فكر ابن خلدون نستطيع أن نقول إن فكره ليس فكراً إمبيريقيا (أى تجريبيا ساذجا مباشرا تجزيئيا وإن كان يستند أحيانا فى تعميماته النظرية على بعض المعطيات التجريبية الجزئية المباشرة) ، وليس فكرا ميتافيزيقيا متعاليا على الواقع ، وإنما هو فكر عقلانى تجريبى مادى متوافق مع معطيات فكره الدينى وثقافته الفقهية .

على أن ابن خلدون بانجازه الفكرى فى المقدمة ، وإن يكن يعتبر امتداداً للفكر العربى الإسلامى عامة ، وللفقه الإسلامى خاصة فى تطبيقه الحى على مجال التاريخ الاجتماعى ، فإنه يعتبر قطيعة إبستمولوجية (معرفية) معه ، ذلك لأنه كان امتداداً خلاقا له فى إطار عصره الخاص .

ولعل ابن خلدون بهذا يقدم لنا أسسا خصبة لمواصلة الامتداد بهذا التراث ، امتداداً خلاقا كذلك بالنسبة له وبالنسبة لابن خلدون نفسه ، فى إطار معطيات عصرنا الخاص . ولعل فى هذا يكمن طريقنا للأصالة والتجدد معا .

* * *

المراجع

١ ـ اعتمدنا على نسخة " المقدمة " المطبوعة فى القاهرة عام ١٩٣٠ (المطبعة الأزهرية مع مراجعتها على مختلف الطبقات العربية وخاصة النسخة التى حققها على عبد الواحد وافى .

٢ ـ انظر ص ٢٩ ـ ٣٠ .

٣ ـ انظر ص ٢٣٢ .

٤ ـ انظر ص ٢٣٢ .

٥ ـ انظر ص ٢٩ .

٦ ـ انظر ص ٤٦٧ .

٧ ـ انظر ص ١٦٠ .

٨ ـ انظر ص ١٧٦ .

٩ ـ انظر ص ١١١ .

١٠ ـ انظر ص ٣٢٧ .

١١ ـ انظر ص ٣٢٧ ـ ٣٢٨ .

١٢ ـ انظر ص ١٦٠ .

١٣ ـ ١١٤ ـ ١١٥ .

١٤ ـ هكذا ترجم النص : Vincent Monteil

Le monde des elements (al - alam al - unsuri) nait et meurt - tout en ce qui concerne ses essences que ses conditions" .

Ibn Khaldun : Discours sur l'histoire universelle : Tome 1 Beyrouth 1967 . p. 271 .

١٥ ـ انظر ص ١٣٦ .

١٦ ـ انظر ص ٣١٠ .

١٧ ـ انظر ص ١٥٦ ـ ١٥٧ .

١٨ ـ انظر ص ٣٢٠ .

١٩ ـ انظر ص ٣٢٠ .

٢٠ ـ انظر ص ٣١٦ .

٢١ ـ انظر ص ٣١٨ .

٢٢ ـ انظر ص ٢٤٠ .

٢٣ ـ انظر ص ١٣٦ .

٢٤ ـ انظر ص ١٠١ ـ ١٠٢ .

٢٥ ـ انظر ص ١٢٩ ـ ١٣١ .

٢٦ ـ انظر ص ٢٣٣ ـ ٢٣٤ ـ ٢٣٥ .

٢٧ ـ راجع ص ١١٩ ومابعدها .

٢٨ ـ راجع ص ١٣٦ .

٢٩ ـ راجع ص ١٣٦ .

٣٠ ـ راجع ص ٣٨٤ ـ ٣٨٥ .

٣١ ـ راجع فى هذا " تهافت الفلاسفة " لأبى حامد الغزالى . ص ١٩٥ ومابعدها . المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٦٢ .

٣٢ ـ راجع ص ١٢٠ ـ ١٢١ .

٣٣ ـ راجع ص ٣٧٦ ـ ٣٧٧ .

٣٤ ـ راجع ص ١١٥ ـ ١١٦ .

٣٥ ـ راجع ص ٣٧٣ .

٣٦ ـ راجع ص ٣٩٦ .
٣٧ ـ راجع ص ٣٩٦ .
٣٨ ـ راجع ص ٤٥٧ .
٣٩ ـ راجع ص ١٥٢ .
٤٠ ـ راجع ص ٣٢ .
٤١ ـ راجع ص ٤٧٩ .
٤٢ ـ راجع ص ٤٦٧ ـ ٤٦٨ .
٤٣ ـ راجع ص ١١٣ .

منهج طه حسين

في دراساته

التراثية والتاريخية

لست أغالى إن قلت ، منذ البداية ، إن المنهج الذى تبناه طه حسين واستند إليه فى مختلف دراساته الأدبية والفكرية والتاريخية ، بل فى مختلف مواقفه الحياتية كذلك ، هو جوهر الإضافة التى أضافها ولايزال يضيفها إلى تراثنا الثقافى العربى الحديث . فهذا المنهج هو الذى أفضى به إلى النتائج والمواقف التى أثارت حوله ومعه خلافات وعواصف وأنشطة فكرية وعلمية وإبداعية ، بما أحدثته من تمرد على الفكر السائد ، وقطيعة معه .

ولم يكن الأمر مجرد تعبير عن حركة فكرية جديدة فى الدراسات الأدبية والتاريخية ، بقدر ما كانت كذلك تعبيرا عن فكر نهضوى اجتماعى عام ، هو امتداد جسور لفكر النهضة الأولى منذ منتصف القرن التاسع عشر .

وقد نتفق أو نختلف ، قليلا أو كثيرا ، فى قيمة النتائج التى انتهى إليها طه حسين بإعماله هذا المنهج فى مختلف المجالات الأدبية والفكـرية والاجتماعية ، وقد نتفق مع أو نختلف قليلا أو كثيرا فى مدى الانتحال فى الشعر الجاهلى ، أو فى تفسيره لبعض ظواهر ورموز الأدب العربى قديما وحديثا ، أو فى تحليله للسيرة النبوية ، أو فى مقترحاته بشأن تغيير وتجديد نظام التعليم فى مصر ، أو فى غير ذلك من الموضوعات التى عالجها ، ولكن يبقى منهجه فى تقديرى هو القيمة الكبرى الصلبة الباقية ، التى تمثل إضافته الحقيقية إلى ثقافتنا العربية ، والتى لاتزال تمثل لنا نقطة الانطلاق فى أى محاولة للتحرر والتقدم والتجدد فى مختلف المستويات الفكرية والاجتماعية والحضارية عامة .

حقا ، إن لطه حسين إضافات أخرى قيمة فى مجال الإبداع فى فن القصة والرواية والتطبيق النقدى ، ولكن يبقى منهجه الفكرى هو جوهر إضافته الفاعلة فى حياتنا الثقافية .

وبرغم إدراكنا للعلاقة بين المنهج والنتائج المترتبة على إعماله بشكل عام ، فإننا سنقصر حديثنا هذا على المنهج وحده ، دون أن نتعرض لنتائج إعمال هذا المنهج فى مختلف دراساته الأدبية والتاريخية والثقافية عامة .

والواقع أن هذا المنهج ـ كما سوف نرى ـ ليس جهازاً مكتملاً ثابتا من المرتكزات المفهوميـــة

(*) نشر فى مجلة أدب ونقد العدد ٤١ / أكتوبر ١٩٨٨ .

(الإبستمولوجية) والأساليب الإجرائية ، بل هو كيان حى بدأ جنينا وأخذ يكبر وينمو ويتطور ، بالاصطدام بالوقائع والنصوص ، وباتساع آفاق الخبرة العلمية والحياتية ، وبالارتباط المنفعل الفعال بحقائق عصره ، ومنجزات تراثه العربى الإسلامى ، والاحتياجات المتجددة لمجتمعه المصرى العربى .

إن طه حسين لم يبتدع هذا المنهج إبتداعا ، وإنما تلقفه من بعض تراث ماضينا الثقافى ، ومن خبرة حضارة عصرنا الراهن ، وأخذ ينميه وينمو معه بالممارسة والتثقيف والمعاناة .

ولهذا فما أظلم أن يتهم طه حسين ـ وما أكثر ما أتهم ولايزال ـ بأنه " عمود التغريب الأساسى " كما يقول البعض ، وركيزة الاغتراب عن تراثنا التاريخى ، وعلى رأس دعاة الاستعلاء على هذا التراث ، والاستغناء عنه باسم التحضر والتحديث والعلم ! .

وقد يكون أبلغ رد على هذا ، فضلا عن أن يكون أبلغ مدخل لنا للحديث عن منهج طه حسين ، فى دراساته التراثية والتاريخية ، أن نسوق هذا النص من كتابه " حديث الأربعاء " .
يقول طه حسين : " فليس التجديد فى إماتة القديم وإنما التجديد فى إحياء القديم ، وأخذ ما يصلح منه للبقاء ، وأكاد اتخذ الميل إلى إماتة القديم أو إحيائه فى الأدب معياراً للذين انتفعوا بالحضارة الحديثة أو لم ينتفعوا بها . فالذين تلهيهم مظاهر هذه الحضارة عن أنفسهم حين تلهيهم عن أدبهم القديم ، لم يذوقوا الحضارة الحديثة ، ولم ينتفعوا بها ، ولم يفهموها على وجهها ، وإنما اتخذوا منها صورا وأشكالا ، وقلدوا أصحابها تقليد القردة لا أكثر ولا أقل " .

" والذين تلفتهم الحضارة إلى أنفسهم وتدفعهم إلى إحياء قديمهم ، وتملأ نفوسهم إيمانا بألا حياة لمصر إلا إذا عنيت بتاريخها القديم ، وبتاريخها الإسلامــى ، وبالأدب العربى قديمه وحديثه ، عنايتها بما يمس حياتها اليومية من ألوان الحضارة الحديثة ، هم الذين انتفعوا ، وهم الذين فهموا ، وهم الذين ذاقوا ، وهم القادرون على أن ينتفعوا فى إقامة الحياة الجديدة على أساس متين " (١) .

لا إماتة إذن للقديم كما يزعم الزاعمون ، بل إحياء له بمقدار أخذنا بمنجزات الحضارة ، ولا اغتراب عن النفس ، بل تلفت إليها بفضل الحضارة ، ولا عناية بالحاضر إن لم تتم العناية بالماضى كذلك . بهذه الرؤية يختلف طه حسين عن هؤلاء الذين يقيمون بين ماضينا وحاضرنا ، أو بين حاضرنا الخاص ، وحاضر حضارة العصر ، نوعا من الثنائية التوفيقية أو الاستبعادية . أما هو فيدعو إلى مايشبه التواحد العضوى بيننا وبين الحضارة الحديثة بما لا يلغى خصوصيتنا بل بما يؤكد هذه الخصوصية . فالحضارة هى حضارتنا جميعا . لا تعزلنا عن أنفسنا ، ولانعزل أنفسنا عنها . بل هى وسيلتنا لمعرفة وإحياء ماضينا ، ومعرفة أنفسنا وتجديد حاضرنا ، وصياغة مستقبلنا . لن نبصر بالحاضر فى ضوء الماضى ، وإنما سنتفهم الماضى بوعى الحاضر وعلمه . ولن نجدد الحاضر باستتباعنا للماضى وإنما بإحياء النافع من قيم الماضى ، واستيعاب حضارة العصر . والذين يأخذون بظواهر الحضارة لابجوهرها هم الذين يكرهون الماضى وهم

وحدهم الذين لايحسنون تجديد الحاضر ، والذين يرفضون الحضارة لايستطيعون أن يدركوا أنفسهم أو ماضيهم إدراكا صحيحا . هذا هو الجدل الحى الخصب بين الماضى والحاضر . لاثنائية بين الأنا العربى التراثى والأنا المتحضر الحديث ، بل فعل وتفاعل واحياء وتجويد وتجديد ، وإضافة للماضى والحاضر معا ، بفضل تفهم الحضارة ، وتمثيلها والاستعانة الإيجابية بجوهرها .

ولكن ما هو جوهر هذه الحضارة ؟ إن جوهرها عند طه حسين هو العلم وهى العقلانية .

والقول الشائع عن طه حسين إن منهجه العلمى العقلانى هو المنهج الديكارتى وفى صميمه الشك . وهذا فى تقديرى تقليص مخل لحقيقة منهج طه حسين . حقا ، إن هذا الشك الديكارتى المنهجى كان بعض أساليبه الإجرائية فى البحث ، أقول الإجرائية ، لاأكثر . ولكنه يضيق عن المفهوم الشامل للعقلانية عند طه حسين .

فماذا تعنى العقلانية .. هذه الكلمة الفضفاضة المجردة ؟ ..

لسنا نسعى إلى تعريف جامع مانع لها عند طه حسين ، وإنما نسعى إلى تحديد معالمها فى بنية فكر طه حسين ، فى حركة فكره التطبيقى الفاعل الذى مارسه فى منجزاته المختلفة ، طوال تاريخه الثقافى ، وإن كنا سنقتصر هنا على بعض كتاباته ، وخاصة " تجديد ذكرى أبى العلاء " ، و" فى الشعر الجاهلى " و " الفتنة الكبرى " .

والواقع أن مفهوم العقلانية عند طه حسين ليس مفهوما جامدا جاهزاً كما سبق أن أشرنا ، وإنما هو مفهوم متطور بتطور حياة طه حسين الفكرية . وقد نستطيع أن نتبين المصادر الأولى لهذا المنهج ، فيما تلقاه طه حسين من دروس على أيدى بعض المستشرقين الفرنسيين والإيطاليين فى الجامعة المصرية عندما التحق بها ، ولكننا نستطيع كذلك أن نتبين ملامح هذا المنهج كذلك ـ بل أساسا ـ فى المناخ الثقافى العقلانى الليبرالى العام الذى كان يسود فى مصر منذ منتصف القرن التاسع عشر وبدايات العشرين ، مرتبطا بأسماء مثل الطهطاوى والأفغانى والكواكبى ومحمد عبده ولطفى السيد وشبلى الشميل وفرح أنطون وسلامة موسى وهيكل ومحمود عزمى وعلى عبد الرازق ، ومصطفى عبد الرازق ومنصور فهمى والعقاد وغيرهم ، رغم مابينهم جميعا من اختلافات فكرية . ولكننا نستطيع أن ننسب هذا المنهج العقلانى كذلك ـ بل أساسا ـ إلى البيئة الاجتماعية التى أخذت تتخلق فى ذلك الوقت معبرة عن نشأة طبقة وسطى مصرية جديدة ، أخذت تنمو وتتطلع إلى تأكيد ذاتها وتحديد هويتها القومية والحضارية على مختلف الأصعدة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية والأدبية .

ولعلنا نجد فى رسالته الجامعية الأولى عن أبى العلاء المعرى ، التى نال بها شهادة الدكتوراه من الجامعة المصرية عام ١٩١٤ ، تحديدا لملامح منهجه العقلانى فى مرحلته الأولى .

فى هذه الدراسة المبكرة ، نجد طه حسين يعالج أبا العلاء وأدبه معالجة أقرب إلى الدراسة الاجتماعية منها إلى الدراسة الأدبية الخالصة . فهو لايعنى بأبى العلاء كذات فردية أو كمبدع أساسا ، بقدر ما يعنى به كظاهرة موضوعية اجتماعية .

وتفسيرا لهذا يقول طه حسين فى رسالته تلك : " ذلك أننا لانعتقد انفراد الأشخاص بالحوادث ، وإنما نعتقد بأن الحوادث أثر لطائفة من المؤثرات وعلى هذا لانستبيح لأنفسنا أن نضيف أثرا من الآثار لشخص من الأشخاص ، مهما ارتفعت منزلته وعلت مكانته ومهما عظم أثره وجل خطره . وإنما كل أثر مادى أو معنوى ظاهرة اجتماعية وكونية ، ينبغى أن ترد إلى أصولها وتعاد إلى مصادرها وأن تستقى من ينابيعها وتستخرج من مناجمها " . ويقول : " إنما الحادثة التاريخية والقصيدة الشعرية والخطبة يجودها الخطيب والرسالة ينمقها الكاتب الأديب ، كل أولئك نسيج من العلل الاجتماعية والكونية تخضع للبحث والتحليل خضوع المادة لعمل الكيمياء " (٢) .

ومن هنا لم يكن من أحكام العقل أصدق من القضية القائلة " بأن المصادفة محال ، وإنه ليس فى هذا العالم شئ إلا وهو نتيجة من جهة وعلة من جهة أخرى ، نتيجة لعلة سبقته ومقدمة لأثر يتلوه . ولولا ذلك لما اتصلت أفراد العالم ، ولما كان بين قديمها وحديثها سبب ولما شملتها أحكام عامة " (٣) .

وخلاصة هذا ، أن طه حسين يرى الجبر فى التاريخ أو الحتمية التاريخية كما نقول اليوم . أى ، على حد تعبيره " إن الحياة الاجتماعية إنما تأخذ أشكالها المختلفة ، وتنزل منازلها المتباينة ، بتأثير العلل والأسباب التى لايملكها الإنسان ولايستطيع لها دفعا ولااكتسابا " (٤).

وفى ضوء هذا يؤكد طه حسين أن أبا العلاء هو " ثمرة من ثمرات عصره ، قد عمل فى إنضاجها الزمان والمكان والحالة السياسية والاجتماعية بل والحالة الاقتصادية . ولسنا فى حاجة إلى أن نذكر الدين " (٥) .

ولهذا تنقسم رسالته عن أبى العلاء إلى فصول حول زمان أبى العلاء ومكانه وجنسه وعصره ومايحيط به من حياة سياسية واقتصادية ودينية واجتماعية وعقلية وأدبية . ثم يخصص فى النهاية بعض فصول لحياة أبى العلاء وبيئته الخاصة .

وهكذا نلاحظ فى هذه الدراسة الأولى عن أبى العلاء ، تغليبا للعام على الخاص ، والموضوعى على الذاتى ، والمادى على المعنوى القيمى . بل يكاد يلغى الخاص والذاتى والمعنوى لحساب العام والموضوعى والمادى . ولايكاد الخاص والذاتى والقيمى عنده أن يكون شيئا متميزا مستقلا ، بل هو مجرد تخصيص للعام وتشخيص للموضوعى ، لا أكثر . فبين الأحداث والناس والأشياء جميعا علاقات سببية طاغية تشملها أحكام عامة ، أى تتحرك وفق قانون عام . وهى علاقات جبرية ، وحركة جبرية " ليس للاختيار فيها مجال " (٦) .

ونكاد نتبين فى هذه الرؤية المعرفية للعالم آثار الدراسة المادية الميكانيكية فى القرن الثامن عشر ، مناهج سانت بيف وتين وبروتيير فى مجال الأدب فى القرن التاسع عشر ، فضلا عن بعض ظلال من ابن خلدون فى مجال الحركة التاريخية ، رغم نقده لابن خلدون فى رسالته الجامعية الثانية التى حصل عليها من جامعة السوربون بعد ذلك .

ولاشك أن هذه الرؤية فى رسالته الأولى عن أبى العلاء تبلغ مبلغا من الصرامة وأحادية الاتجاه إلى حد الميكانيكية ، بسبب تهوينها من شأن الفرد وإلغاء حريته فى الاختيار . وتكاد فى تقديرى أن تكون مظهرا علميا عقلانيا معكوسا للقدرية الدينية ، فهى قدرية كامنة محايدة أحادية الاتجاه بدلا من القدرية المفارقة الخارجية ، فالسيطرة الإلهية لم تعد سيطرة من خارج أشياء العالم ، بل أصبحت سيطرة من داخلها . أصبح القدر الإلهى الخارجى الصارم قانونا موضوعيا داخليا صارما . ولعل هذه الرؤية الأولى للعقلانية عند طه حسين ، كانت رد فعل حاداً لسيادة الرؤية السلفية الجامدة المتزمتة فى الدراسات الأزهرية آنذاك . على أننا فى الحقيقة لو انتقلنا من هذه الأحكام العامة فى هذه الرسالة المبكرة إلى التحليلات التفصيلية داخل فصول الرسالة نفسها ، لوجدنا بعض التحرر من هذه الحتمية الآلية ، ولتبينا بعض الجوانب والعوامل والإرادات الشخصية التى تقوم بدور فعال فى تحديد معالم الظواهر الأدبية والاجتماعية المدروسة ، ولتبينا أن الحياة الإنسانية ليست مجرد تفاعلات كيميائية أو قوانين ميكانيكية أحادية الاتجاه والتأثير ، بل هى فعل وتفاعل متعدد العوامل والاتجاهات .

ولقد انعكس الموقف الصارم بعد ذلك فى رسالته الجامعية الثانية عن ابن خلدون التى حصل بها على درجة الدكتوراه من جامعة السوربون . وإذا صرفنا النظر عما وجهه فى هذه الرسالة من انتقادات عديدة إلى ابن خلدون يغلب على الكثير منها جانب التعسف ، وإذا وجدنا أنه كان من المنطقى بحسب رؤيته المنهجية الموضوعية أن يأخذ على ابن خلدون إيمانه بالتأثير الخارق للعادة أى بالمعجزات ، فإننا نراه يأخذ على ابن خلدون أنه لم يكن يرى اختلافا بين الظواهر الاجتماعية والظواهر الفردية ، وإنه فى دراسته للمجتمع كان يعتمد على دراسته للفرد ، وأنه كان يستند إلى التاريخ فى دراسته للمجتمع ، على حين أن دراسة المجتمع ينبغى أن تكون دراسة للمجتمع فى ذاته خارج حركة الزمن والتاريخ . وفى هذه المآخذ نتبين تطبيقه لرؤيته المنهجية الصارمة على ابن خلدون ، وهى رؤية كانت متأثرة كذلك بغير شك بالمدرسة الفرنسية الوضعية لعلم الاجتماع والانثروبولوجيا التى كانت سائدة فى فرنسا آنذاك ، وكان يمثلها دور كايم وليفى برول أساسا .

إلا أن طه حسين سرعان ما خرج بشكل أوضح من هذه المنهجية الميكانيكية الصارمة وأخذت تبرز فى كتاباته العلاقة الحية المتفاعلة بين الخاص والعام وبين الفرد والمجتمع . فنراه يقول فى مدخل كتابه " قادة الفكر " الصادر عام ١٩٢٥ " ... الفرد إذن ظاهرة اجتماعية . وإذن فليس من البحث القيم العلمى فى شئ أن تجعل الفرد كل شئ وتمحو الجماعة التى أنشأته وكونته محوا ، إنما السبيل أن تقدر الجماعة وأن تقدر الفرد وأن تجتهد ما استطعت فى تحديد الصلة بينهما " .

ونراه فى مقالات هذا الكتاب مراعيا لهذا التفاعل بين الذاتى والموضوعى إلى حد كبير . على أن خروجه هذا لم يكن خروجا على مبدأ الجبرية التاريخية وإنما هو خروج فحسب على التطبيق الآلى لها .

والحق أن منهج طه حسين الفكرى منذ البداية ، حتى فى صورته الصارمة الميكانيكية

الأولى ، كان فى جوهره محاولة للتصدى لمناهج البحث الأدبى والتاريخى والاجتماعى المغرقة فى أحكامها الذاتية والانطباعية والعاطفية والمثالية والوصفية السطحية والسلفية عامة ، سعيا إلى القطيعة الإبستمولوجية والمنهجية معها وإرساء مناهج للبحث على قاعدة موضوعية علمية راسخة ، لا تتحرر بها الدراسات الأدبية والتاريخية والاجتماعية من هذه الاحكام فحسب بل يتحرر بها الفكر العربى والإنسان العربى كذلك .

وفى كتيبه التفجيرى الشجاع " فى الشعر الجاهلى " الذى أصدره عام ١٩٢٦ والذى أثار ضده عاصفة اجتماعية وفكرية نقضية ولا أقول نقدية ، فى هذا الكتيب نتبين هذه الرؤية التحريرية الشاملة لمنهجه العقلانى . يقول طه حسين فى مدخل هذا الكتيب " لنجتهد فى أن ندرس الأدب العربى غير حافلين بتمجيد العرب أو الغض منهم ، ولا مكترثين بنصر الإسلام أو النعى عليه ، ولا معنيين بالملاءمة بينه وبين نتائج البحث العلمى والأدبى ، ولا وجلين حين ينتهى بنا هذا البحث إلى ما تأباه القومية أو تنفر منه الأهواء السياسية أو تكرهه العاطفة الدينية . فإن نحن حررنا أنفسنا إلى هذا الحد ، فليس من شك فى أننا سنصل ببحثنا العلمى إلى نتائج لم يصل إلى مثلها القدماء . وليس من شك فى أننا سنلتقى أصدقاء .. سواء اتفقنا فى الرأي أو اختلفنا فيه . فما كان اختلاف الرأى فى العلم سببا من أسباب البغض . إنما الأهواء والعواطف هى التى تنتهى بالناس إلى مايفسد عليهم الحياة من البغض والعداء " (٧) .

ولهذا يدعو طه حسين إلى أن نستقبل الأدب الجاهلى وتاريخه " وقد برأنا أنفسنا من كل ما قيل فيهما من قبل ، وخلصنا من كل هذه الأغلال الكثيرة الثقيلة التى تأخذ أيدينا وأرجلنا ورؤوسنا فتحول بيننا وبين الحركة الجسمية الحرة وتحول بيننا وبين الحركة العقلية الحرة كذلك " (٨) . المسألة إذن أكبر من دراسة للشعر الجاهلى وتاريخه ، أكبر من التهوين أو التهويل فى شأن انتحال الشعر الجاهلى . إنها فى الجوهر ، الفرز العقلى ، والامتحان العقلى من صحة الوقائع الأدبية فى ضوء المنطق وحقائق الواقع . بل هى تحرير للإنسان نفسه وامتلاك لحرية حركته الفكرية والسلوكية عامة . إن العلم الموضوعى ، والإدراك الموضوعى للحقائق قوة محررة للإنسان على مختلف المستويات . العلم الصحيح هو طريق الحرية . وطه حسين يصرح تحقيقا لهذا الهدف التحريرى بتبنيه المنهج الديكارتى كما سبق أن أشرنا ويقول فى كتيبه الصغير هذا " أريد أن اصطنع فى الأدب هذا المنهج الفلسفى الذى استحدثه ديكارت للبحث عن حقائق الأشياء فى أول هذا العصر الحديث . والناس جميعا يعرفون أن القاعدة الأساسية لهذا المنهج أن يتجرد الباحث من كل شئ كان يعلمه من قبل ، وأن يستقبل موضوع بحثه خالى الذهن مما قيل فيه خلوا تاما ، والناس جميعا يعلمون أن هذا المنهج الذى سخط عليه أنصار القديم فى الدين والفلسفة يوم ظهر قد كان من أخصب المناهج وأقومها وأحسنها أثرا . وأنه قد جدد العلم والفلسفة تجديدا ، وإنه قد غير مذاهب الأدباء فى أدبهم والفنانين فى فنهم وأنه هو الطابع الذى يمتاز به هذا العصر الحديث " (٩) .

والحق أن طه حسين قد ظلم نفسه ، كما ظلمه من تابعه من الكتاب والدارسين عندما حد

وحدد منهجه فى البحث بالمنهج الديكارتى . فطه حسين فى تقديرى قد أخذ من النهج الديكارتى نقطة البداية الشكية فحسب . والمنهج الديكارتى يمتد بعد ذلك إلى عناصر ومستويات أخرى يغلب عليها طابع الحدس العقلى والاستدلال الذهنى التجريدى ، على حين أن منهج طه حسين ـ كما أشرنا من قبل بشكل سريع ـ يقوم على محاولة تحديد العلاقة السببية الموضوعية بين ظواهر الفكر والإبداع والسلوك وظواهر الواقع الاجتماعى الموضوعى ، جاعلا من ظواهر الواقع الموضوعى وحقائقه مرتكزا ومنطلقا لتفهم وتفسير وقائع الفكر والإبداع والسلوك . وعلى هذا فما أخذه طه حسين من ديكارت هو نقطة البداية الإجرائية فحسب ـ كما سبق أن ذكرنا ـ أى الشك المنهجى فيما تلقفناه من معارف ، ومناهج سابقة . ولم يكن طه حسين يقصد بتبنيه للشك المنهجى الديكارتى تجاهل تراثنا الأدبى والفكرى والتاريخى عامة ، وإنما كان يقصد إعادة النظر فى هذا الموروث التراثى نفسه فى ضوء قوانين العقل وحقائق الواقع الموضوعى الاجتماعى .

إن طه حسين على حد تعبير المفكر والمناضل الشهيد حسين مروة " بعيد جدا عن فكرة إلغاء ما حفظه وعينا من الأدب العربى وتاريخه ، أى إلغاء الأصول المكونة لواقع هذا التراث ، أى " تنظيف " وعينا من هذه الأصول المكدسة فيه تاريخيا ، أو حذف هذا الواقع التاريخي الموضوعى حذفا كاملا من العالـم العربى . (كما كانت البداية المنهجية للمذهب الديكارتـى) { إضافة من جانبنا } وإنما الذى يريده ينحصر فى إنتاج معرفة جديدة معاصرة لهذا الواقع التاريخى الموضوعى متحررة من المعرفة السلفية له ، خاضعة لـ " مناهج البحث العلمى فقط " (١٠) . والحقيقة أن إنتاج معرفة علمية جديدة بالتراث القديم ، أو التهوين من شأنه أو ابتداع رؤية استدلالية فلسفية متعالية عليه منبتة عن حقائق الواقع الاجتماعى التاريخى .

وبعض الذين اختلفوا ويختلفون مع طه حسين ، لم يفقهوا حدود شكه المنهجى الإجرائى ، ولم يتبينوا ما استهدفه منهجيا وعلميا من تطوير وتعميق وتجذير لمعارفنا الأدبية والفكرية والتاريخية والاجتماعية عامة ، بل وقفوا عند حدود بعض النتائج الجزئية ليصبوا عليها جام انفعالاتهم القومية المتزمتة ، أو لعناتهم الدينية المتعصبة .

ولعل دراسة طه حسين للفتنة الكبرى فى كتابيه " عثمان " و " على وبنوه " أن تكون القمة التى بلغها منهجه عمقا وخصوبة . وطوال قراءتنا لهذين الكتابين تصادفنا بعض المفردات والتعابير التى تكاد أن تكون مفاتيح لأسرار منهجه . ومن أبرزها المفردات التالية : " طبيعة الأشياء ، طبيعة الحياة ، الأسباب والعلل ، النتائج ، الوقت ، طبائع الأمم ، العقل ، حكم الظروف ، نظام الطبقات ، المجتمع ، الاقتصاد ، النظام الاجتماعى والاقتصادى ، الفئات الاجتماعية ، تلاؤم الظروف ، وكان لابد مما لم يكن له بد ، الأمر الذى لاشك فيه ، المصلحة ، ظاهرة طبيعية محتومة ، سلطان المال ، سلطان الديـن " إلى غير ذلك .

وتكاد هذه المفردات والعبارات أن تشكل بالفعل النسيج المنطقى لخطابه التاريخى ـ الاجتماعى فى هذين الكتابين . فلسنا نقرأ فى الكتابين سردا تاريخيا لأحداث متتالية فى الزمان، وإنما نقرأ علاقات محتدمة متصارعـة متفاعلـة على المستوى الاجتماعى والاقتصادى

والنفسى ، الموضوعى والذاتى ، تتحول فيها الممكنات الواقعية إلى ضرورات تاريخية معبرة أو مجسدة لما يشبه القانون العام . لانقرأ تسلسلا تاريخيا لأحداث ، وإنما نقرأ أحداثا متشابكة متحركة فى اتجاهات شتى ، ونتبين فى تشابكها وتحركها العوامل والآليات والديناميات والقوى المختلفة التى تسهم فى تشكيل الظاهرة التاريخية المركبة . لانستبصر عاملا واحدا سواء كان موضوعيا ماديا ، أو ذاتيا نفسيا ، وإنما نستبصر بالعديد من العوامل المتفاعلة الموضوعية والذاتية ، المادية والمعنوية ، الواقعية والقيمية ، التى تسهم فى تشكيل الظاهرة التاريخية . لا تقف عند لحظة ، عند موضع ، عند قيمة ، بل تتحرك دائما فى مسافة مكانية متعددة الأنحاء ، وفى مسافة زمنية متعددة الاتجاهات ، وفى مسافات اجتماعية متصارعة الأسباب والمصالح ، وفى مسافات نفسية متعارضة الأهواء والمشاعر . ومن كل هذه المسافات المتشابكة المتصارعة المتفاعلة الممتدة يتشكل بناء تاريخى حى ينبض بالإمكان والضرورة معا . حقا ، إن الدين يلون الصراعات المحتدمة ويعسكرها إلى معسكرين . على أن كلا المعسكرين يتهم المعسكر الآخر بالكفر ، وكلاهما يحتكر لنفسه الإيمان الصحيح . ولهذا فإن جوهر الصراع ليس بين معسكر للمؤمنين وآخر للكفار ، وإنما بين مؤمنين ومؤمنين أى أنه صراع مصالح وسلطة وليس صراع عقائد ، وإن اتخذ مظهرا عقائديا .

فى مواجهة هذا كله ، نقرأ صاحب هذه القراءة التاريخية ، نقرأ قراءة طه حسين للتاريخ . فنلقاه دائما على رأس صفحات التاريخ وأحداثه ، يحلل ويعلل ، يفك ويربط ، يصور ويفسر ، ثم يتدخل كذلك ليحكم ويفصل ويقيم ونستمع إليه وهو يقول ، وأكاد أقطع ، وأقطع ، وأجزم ، واعتقد أنا ، وأكبر الظن ، وأظن ، والشئ الذى ليس فيه شك ، ولو قد ، ولو أن ، وكان من الممكن أن ، ولكن ظروف الحياة كانت أقوى ، إلى غير ذلك .

يستهل طه حسين الجزء الأول من الفتنة الكبرى حول " عثمان متصديا للمؤرخين القدامى قائلا : " إن كل هولاء .. يفكرون فى هذه القضية (يقصد الفتنة الناجمة عن مقتل عثمان) تفكيرا دينيا ، يصدرون فيه عن الإيمان ويبتغون به ما يبتغى المؤمن المحافظة على دينه ... وأنا أريد أن أنظر إلى هذه القضية ، نظرة خالصة مجردة لاتصدر عن عاطفة ولاهوى ، ولاتتأثر بإيمان أو دين (١١) ، وإنما نظرة المؤرخ الذى يجرد نفسه تجريدا كاملا من النزعات والعواطف والأهواء مهما تختلف مظاهرها ومصادرها وغاياتها " ويقول " وأنا أحاول أن أتبين لنفسى وأبين للناس الظروف التى دفعت أولئك وهؤلاء إلى الفتنة " والأمر كما يروى كان " أجل من عثمان وعلى " . و " أن غير عثمان لو ولى خلافة المسلمين فى تلك الظروف التى وليها فيها عثمان لتعرض لمثل ما تعرض له من ضروب المحن والفتن " . ولقد أثيرت هذه الفتنة لا لأن عثمان كان الخليفة ، بل " لأن الوقت كان قد آن لتثور بعض هذه المشكلات من تلقاء نفسها ، وليثير الناس بعضها الآخر " (ص٩) . ولكن ماذا كانت طبيعة هذه الظروف أو هذا الوقت ؟ هل الخلاف كان حول الدين والعقيدة . ويؤكد طه حسين : لا .. بل هى القضية الاجتماعية الاقتصادية . بل يزيد الأمر تأكيدا بتساؤله / لقد سخطت قريش أشد السخط وأعنفه على النبى ، لماذا ؟

ويجيب : " لا أكاد أعتقد أنه لو دعاها إلى التوحيد دون أن يعرض للنظام الاجتماعى الاقتصادى ، ودون أن يسوى بين الحر والعبد ، بين الغنى والفقير ، بين القوى والضعيف ، دون أن يلغى ما ألغى من الربا ، دون أن يأخذ من الأغنياء ليرد على الفقراء ، أقول لو دعاهم النبى إلى التوحيد وحده ، ودن أن يمس نظامهم الاجتماعى والاقتصادى لأجابته كثير منهم فى غير مشقة ولاجهد " (ص١١) .

ثم يأخذ طه حسين بعد ذلك فى إبراز العوامل الاجتماعية والاقتصادية للفتنة . ولكن لعل أبرزها هذا الاقتراح الخطير الذى اقترحه عثمان وهو أن ينتقل إلى الناس فيؤمنهم حيث أقاموا من بلاد العرب . فلقد أدى هذا إلى كثرة النشاط المالى من بيع وشراء واقتراض . ولم يقتصر ذلك على الحجاز والعراق وإنما شمل البلاد العربية كلها من جهة والأقاليم المفتوحة من جهة أخرى . وهكذا قامت فى الإسلام الاقطاعات الكبيرة الضخمة والضياع الواسعة العريضة وقام فيها العاملون من الرقيق والموالى والأحرار ، ونشأت من هذه الارستقراطية الفارغة التى لاتعمل شيئا (ص ١٠٥) وبلغ نظام الطبقات غايته بحكم هذا الانقلاب ، فوجدت الارستقراطية العليا ذات المولد والثراء الضخم والسلطان الواسع ، ووجدت طبقة البائسين الذين يعملون فى الأرض ويقومون على مرافق هؤلاء السادة ووجدت بين هاتين الطبقتين المتباعدتين طبقة متوسطة هى طبقة العامة من العرب ... وهذه الطبقة المتوسطة هى التى تنازعها الأغنياء ففرقوها شيعا وأحزابا (ص ١٠٩) وفضلا عن هذا " كان عثمان يقطع القطائع الكثيرة فى الأمصار لبنى أمية . وقد دافع أهل السنة والمعتزلة ـ كما يقول طه حسين ـ عن هذا بأن عثمان إنما أقدم عليه استصلاحا لهذه الأرض . ورد الشيعة عليهم بأن عثمان نفسه لم يدافع عن نفسه هذا الدفاع " . ويعقب طه حسين على ذلك ساخرا " كان من الممكن أن يرد الشيعة أيضا بأن بنى أمية لم يكونوا اخصائيين من دون قريش فى استصلاح الأراضى ، وبأن قريش لم تكن اخصائية من دون العرب فى استثمار الضياع ، وأن العرب لم يكونوا اخصائيين من دون سائر المسلمين فى إحياء الأرض بعد موتها " (ص ١٩٥) .

المهم أنه هكذا نشأت بسبب سياسة عثمان الملكية العقارية الضخمة فى الإسلام التى تستجيب على حد تعبير طه حسين لطمع لا حد له ، فتتوسع فى ملك الأرض واستغلال الطبقة العاملة ثم ترى لنفسها من الامتياز ما ليس لها (ص ١٩٥) .

وكان هذا هو العامل الحاسم فى انفجار الثورة على عثمان . ولكن إلى أى مدى كانت تريد أن تذهب الثورة ؟

يقول طه حسين : " مادام عثمان قد ذهب إلى سياسة تنحرف عن سياسة عمر ... وأنشأ طبقة " الرأسماليين " فليس ما يمنع الثائرين من أن يكفوا عثمان وعماله عن هذه السياسة ، وإن اقتضى ذلك الانحراف عن سيرة عمر . وإذا لم يكن بد من السياسة التى تقوم على الأثرة لا الإيثار ، وتنحرف عن هذه الاشتراكية المعتدلة التى مضت عليها أمور المسلمين ، فلا أقل من أن يتحقق شئ من العدل فى هذه الأثرة ، ومن أن يكون رأس المال موقوفا على الذين اكتسبوه

بأيديهم وبذلوا فى سبيله جهودهم ودماؤهم . والمهم أن الثائرين أرادوا أن تكون " الرأسمالية " التى أحدثتها سياسة عثمان شاملة عادلة بمقدار ما يمكن أن تبلغ من الشمول والعدل (ص ١٩٦ ـ ١٩٧) .

ولكن شيئا من هذا لم يحدث ، وبلغ الخصام غايته . وقتل عثمان وسالت دماء وأبيحت نفوس وأموال ، ذلك " أن ظروف الحياة ـ كما يقول طه حسين مفسرا ـ كانت أقوى منهم جميعا " (ص ٢٢٢) .

فى هذه الصورة التى يعرضها لنا طه حسين لتلك المرحلة الأولى من الفتنة الكبرى نتبين حرصه على تتبع الأسباب والعلل فى جذورها الاجتماعية والاقتصادية ، والمصلحية دون أن يغفل العوامل الذاتية والنفسية والقبلية ، وإن بدت الفاعلية الحاسمة فى النهاية للأسباب الاجتماعية والاقتصادية . لم يخرج إذن عن السببية الاجتماعية التاريخية ، وإنما لم يقف فيها عند التفسير الميكانيكى .

على أننا نلاحظ كذلك أن هذا الجزء الأول من الفتنة الكبرى قد كتب بين يوليو وأغسطس عام ١٩٤٧ ، فى مرحلة الانتفاضات الشعبية العديدة التى تفجرت آنذاك فى مصر ضد حكومات الأقلية ، وضد الاحتلال البريطانى وهذا التعسف والاستبداد والفساد الملكى وضد الأوضاع الاقتصادية الاجتماعية المتردية ، وكانت كتابة طه حسين لهذا الجزء الأول امتداداً على نحو مختلف لكتابات أخرى له فى تلك المرحلة كانت القضايا الاجتماعية وخاصة قضايا الفقر والظلم محورا لها ، ومن أبرز هذه الكتابات كتاب " المعذبون فى الأرض " والوعد الحق .

ولهذا نستطيع القول بأن هذه المعالجة الاجتماعية الاقتصادية التى عالج بها طه حسين الفتنة الكبرى أيام عثمان لم تكن مجرد تحليل وتفسير وتقييم لماضى تاريخى بقدر ما كانت كذلك تحليلا وتفسيرا وتقييما لحاضر حى كان يعايشه .

وكذلك كان ـ فى تقديرى ـ شأن الجزء الثانى من الفتنة الكبرى الذى تعرض فيه طه حسين لمحنة " على وبنيه " . فلقد كتبه طه حسين فى ظل معايشته لمحنة أخرى ، كتبه بين أغسطس عام ١٩٥٢ ومايو ١٩٥٣ ، أى بدأ كتابته بعد شهر واحد من قيام ثورة ٢٣ يوليو وأتمه خلال فترة الصراع الذى احتدم آنذاك تثبيتا للسلطة الجديدة .

ولم يكن منهجه فى تحليل محنة " على وبنيه " يختلف فى الجوهر عن تحليله لأسباب محنة " عثمان " برغم اختلاف العناصر والعوامل والملابسات .

لقد أخفق على فى بسط خلافته على الأرض الإسلامية ، لم يخفق وحده ، وإنما أخفق معه نظام الخلافة كله . وظهر ـ كما يقول طه حسين ـ أن هذه الدولة الجديدة التى كان يرجى أن تكون نموذجا للون جديد من ألوان الحكم والسياسة والنظام لم تستطع إلا أن تسلك مسلك نظام الدولة من قبلها . فيقوم الحكم فيها على مثل ما كان يقوم عليه من قبل الأثرة والاستعلاء ونظام الطبقات ... بل لم يخفق على ونظام الخلافة وحدهما ، وإنما أخفقت معها الثورة التى قامت أيام

عثمان " (١٢) كانت الظروف التى أرادوا أن يقاوموها بثورتهم أقوى من أن تقاوم ... ويستطرد طه حسين قائلا " ولكن كلمة الظروف هذه غامضة تحتاج إلى شئ من الوضوح . وأول هذه الظروف وأجدرها بالعناية والتفكير : الاقتصاد " . (ص ١٥٦) . كان كل شئ كما يقول طه حسين " يدل على أن سلطان الدين على النفوس لم يكن من القوة فى المنزلة التى كان فيها أيام عمر ، وعلى أن سلطان المال والسيف كان قد استأثر بالقلوب والنفوس " (ص ١٦١) . كان على يريد خلافة ، وكان معاوية يريد ملكا . وكان عصر الخلافة قد انقضى وكان عصر الملك قد أطل (ص ١٦٥) وهكذا أصبح " على " غريبا فى العصر الذى يعيش فيه .

وبرغم وحدة المنهج العقلانى الموضوعى القائم على تدارس العوامل الاجتماعية والاقتصادية فى هذا الكتاب عن على وبنيه وفى الكتاب السابق عن عثمان ، فاننا نلاحظ فى هذا الكتاب عن على وبنيه بروزا أكثر للعوامل غير الاقتصادية ، مثل العوامل النفسية والقيمية والمعنوية عامة . فطه حسين يفسر مثلا غلظة زياد وبشاعة معاملته لأهل العراق وخاصة بعد استلحاقه بمعاوية بقوله " وليس من شك أن يرجع ذلك ليس إلى حاجته وحاجة معاوية إلى ضبط العراق وحمل أهله على الطاعة فحسب ولكن إلى عقدة نفسية أدركته وأفسدت عليه أمره بعد الاستلحاق . فهو كان يعرف رأى المسلمين فى نسبه الجديد ، وكان يعرف إنكارهم له واستهزاءهم به " (ص ٢١٢).

وطه حسين يفسر حب الناس وتمجيدهم لعلى بعد مقتله تفسيرا يغلب عليه كذلك الطابع النفسى . " فلقد سامهم ولاة الأمويين الخسف فذكروا أيام على وندموا على ما فرطوا فى جنبه وما قصروا فى ذاته ، فدفعوا إلى ما دفعوا إليه من الغلو فى حب على والاسراف فى الهيام به والافتتان فى تكبيره وتعظيمه . يرون فى ذلك كله عزاء لما قدموا إليه من الإساءة إليه أثناء حياتــــه " (ص ١٧٢) .

وفضلا عن هذا كله نرى طه حسين فى كتابه هذا يفسر بعض الظواهر بالنعرة القومية أو الشعوبية ، بل يكاد أحيانا أن يعممها تفسيرا للفتنة كلها فيقول " فلم تكن الفتنة التى عرضنا لها فى هذا الجزء وفى الجزء الذى سبقه من هذا الكتاب ، إلا صراعا بين الطبيعة الإسلامية العربية ، وطبائع الأمم المغلوبة التى ظهر عليها الإسلام " (ص ٢٣٣) ولكنه لايفصل فى تحليل هذا النوع من الصراع ، مكتفيا بهذه الإشارة العامة .

وكان فى معالجته لبعض الظواهر يخرج عن أحادية الاتجاه فى التفسير السببى أو العلى ، مبينا كيف أن عاملا واحدا من العوامل قد يؤدى إلى نتيجتين متعارضتين : فالفتح - كما يقول - كان مصدر قوة ومصدر ضعف للدولة الجديدة فى وقت واحد ... مصدر قوة لأنه جبى لها الكثير من المال ... وكان مصدر ضعف لأن المال أيقظ منافع كانت نائمة ونبه مآرب كانت غافلـــــة " (ص ١٥٧) ويقول كذلك فى موضع آخر : " كانت سياسة الحسين مقوية للشيعة ومضعفة لها فى وقت واحد . كانت مضعفة لها لأنها جرت على كثرة من أنصار البيت محناً قاسية ، وكانت مقوية لها لأنها جعلت الشيعة مضطهدين أشد الأضطهاد وأقساه ، وليس شئ من سياسة الناس

يروج للآراء ويغرى الناس باتباعها كالاضطهاد " (ص ١٩٦ ـ ١٩٧) .

خلاصة الأمر ، أن منهج طه حسين ، فى حدود ما عرضنا له من إنتاج ـ على الأقل ـ هو منهج عقلانى لا بالمعنى الديكارتى التأملى الخالص ، وإنما بمعنى يتجاوز هذا إلى تحديد علاقة الضرورة بين الظواهر الفكرية والإبداعية والسياسية ومرتكزاتها الاجتماعية والاقتصادية والموضوعية .

وقد بدأ هذا المنهج وقد تغلبت عليه الصرامة الآلية التى تفسر الظواهر الإنسانية المختلفة بالعوامل والأسباب الموضوعية أحادية الاتجاه ، مغفلاً إلى حد كبير العوامل الذاتية والمعنوية . ثم سرعان ما أخذ يتخفف من هذه الصرامة الآلية دون أن يتخلى عن جوهر رؤيته العلية الموضوعية الاجتماعية والاقتصادية تفسيرا لمختلف هذه الظواهر . وأخذ يبرز دور العوامل والأسباب المختلفة ، الموضوعية والذاتية ، الاجتماعية والنفسية ، المادية والمعنوية ، وإن ظلت العوامل والأسباب الموضوعية ـ فى أغلب الأحيان ـ ذات الأثر الحاسم فى تفسير هذه الظواهر فى النهاية ـ وإن كنا نراه أحيانا يقف موقفا أقرب إلى التسوية بين العوامل والأسباب المختلفة مما يفضى به إلى رؤية توفيقية أو انتقائية : كما نراه أحيانا أخرى يغلب التفسير النفسى الذاتى ، وخاصة فى بعض تطبيقاته الأدبية التى لم نعرض لها فى هذه الدراسة وإن كنا قد خصصنا لها فقرة فى دراسة سابقة (١٣) .

على أننا نتبين كذلك أن منهج دراسة طه حسين للتراث وللماضى التاريخى عامة ، لم يكن القصد منها مجرد دراسة لماض سلف ، بقدر ما كان يوظف أساسا توظيفا مباشرا أو غير مباشر لتغذية قضايا الحاضر ، وتنمية روح العقلانية والموضوعية والنقد ، دفاعا عن الحرية والعدل والخير والتقدم .

ولهذا ، كما سبق أن أشرنا فى دراسة سابقة كذلك (١٤) فإن منهج طه حسين العقلانى يتسم عامة بالطابع العملى ، الذى لايقف عند حدود التأمل التجريدى ، وإنما هى عقلانية فاعلة ، تطل دائما على الواقع ، بمحاولة الوعى الموضوعى وإرادة التغيير والتجديد .

ولعل كتابه العظيم " مستقبل الثقافة فى مصر " أن يجسد ـ بامتياز ـ هذا الامتزاج والتواحد بين فكره النظرى التجريدى وإرادة التغيير العملى الاجتماعى .

إن طه حسين ـ فى النهاية ـ هو ابن من أبرز أبناء التيار النهضوى العقلانى الليبرالى المستنير الذى سبق أن أشرت فى البداية إلى بعض اسمائه . ولعل طه حسين ـ فى غير مغالاة ـ قد جاوزهم جميعا بفضل عقله الفعال ، ومشاركته الايجابية فى قضايا أمته ، بالفكر والعمل ، كاتبا مفكرا ، وأستاذا جامعيا ، وروائيا محرضا ، وعميداً متحررا ، ومستشارا ثم وزيرا لوزارة المعارف (التعليم حاليا) يسعى من خلال منصبه إلى دعم استقلالنا السياسى والاقتصادى بالاستنارة التعليمية والتثقيفية ، وإشاعة العقلانية ومحبة العدل والحرية والتقدم ، وجعل التعليم والثقافة حقا مشاعا للناس كافة .

وما أحوجنا دائما أن نجدد معرفتنا بهذا الصوت العقلانى الفعال الجسور صوت طه حسين ، وخاصة فى هذه الأيام التى تتعرض فيها ثقافتنا لمحاولات ظلامية تسعى لإطفاء نور العقل ، وإزهاق روح العلم والموضوعية ، وتغييب قدراتنا على إدراك حقائق واقعنا القومى وتراثنا وحقائق عصرنا إلى التغيير والتجديد والتطلع .

إن المنهج العقلانى الذى خلفه لنا طه حسين ليس نهاية المطاف ، ليس الكلمة الأخيرة ، ولكنه شعلة ضوء تحتاج منا دائما إلى المزيد من التغذية والتنمية والتجاوز والتطوير بروح الجسارة ، والنقد والكشف والإبداع ، والعمل المثمر ، كى نزداد وضوحا واستنارة ووعيا بطريق المعرفة والحق ، والعدل والحرية والتقدم .

* * *

هوامش

(١) حديث الأربعاء : جزء ١ . الطبعة ١٢ ـ المعارف ١٩٧٦ صفحة ١٤ ـ ١٥ .

(٢) تجديد ذكرى أبى العلاء : طه حسين .. الطبعة الثالثة ، ١٩٣٧ . دار المعارف صفحة ٢٠ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٦ .

(٤) المرجع السابق ، ص ١٩ .

(٥) المرجع السابق ، ص ١٧ .

(٦) المرجع السابق ، ص ١٨ .

(٧) طه حسين : فى الشعر الجاهلى ـ مكتبة دار الكتب المصرية ، عام ١٩٢٦ ص ١٤ .

(٨) المرجع السابق ، ص ١٢ .

(٩) المرجع السابق ، ص ١٢ .

(١٠) حسين مروة : النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية ـ الطبعة الأولى ـ الجزء الأول ، دار الفارابى ١٩٧٨ ص ٢٧١ ـ ٢٧٢ .

(١١) طه حسين : الفتنة الكبرى : عثمان : الطبعة العاشرة دار المعارف ، ١٩٨٤ صفحة ٤ .

(١٢) طه حسين : الفتنة الكبرى :على وبنوه : دار المعارف . الطبعة الحادية عشرة . صفحة ١٥٦ .

(١٣) محمود أمين العالم : الجذور الفلسفية والإبستمولوجية للنقد الأدبى المعاصر (بحث قدم إلى المؤتمر الثانى للفلسفة العربية " عمان ـ الأردن .

(١٤) طه حسين مفكرا .. طه حسين كما يعرفه كتاب عصره . دار الهلال ـ بدون تاريخ .

طـــــه حســـــين

الحلـم والواقـع والمستقبل

١) كل حاضر هو امتداد لماضٍ وهو إرهاص بمستقبل. فالحاضر هو جسر الاتصال والانفصال معا، وأرض الصراع بين ثوابت ومتغيرات. على أنه قد يرين الماضى على الحاضر حتى يكاد يخنقه، وقد يلح المستقبل علي «الماضى - الحاضر» فيملؤه بالتوتر والتأزم والصراع مفجرا ومبشرا «بحاضر - مستقبل» جديد.

وفى حاضرنا الإنسانى الراهن، نكاد نعيش مرحلة من أخطر المراحل الفارقة فى تاريخنا الإنسانى كله. فمعاول المستقبل تضرب بعنف فى أرض هذا الحاضر، مبشرة بغرس إنسانى جديد فريد. إلا أن الماضى ما يزال يتشبث بقلاعه المفاهيمية والقيمية والمصلحية الجامدة، يقاوم بها كل محاولة للتجديد والتحديث والتقدم.

ولا تشذ بلادنا عن هذا الذى يحدث فى الحاضر الإنسانى الراهن. فلقد أصبحت بلاد العالم جميعا تعيش واقعا حضاريا مشتركا، تتشابك وتتداخل همومه ومشكلاته ومنجزاته وأحلامه، رغم تعدد قومياته، وتنوع خبراته الاجتماعية والثقافية.

وفى بلادنا يحتدم هذا الصراع بين دعاة التجديد والتحديث والتقدم، ودعاة الجمود والتشبث بالثوابت والمسلمات والمطلقات، وإن اتخذ هذا الصراع أشكالا وأقنعة مختلفة.

على أن هذا الصراع يرجع - فى الحقيقة إلى أواخر القرن الثامن عشر، أى منذ بداية ما نطلق عليه اسم عصر النهضة. إلا أنه يزداد هذه الأيام حدة وشدة وضراوة، وذلك بسبب ما تعانيه بلادنا من تفاقم أزماتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية فى وقت أخذت تزدهر فى حضارة العصر، ظواهر وخبرات جديدة باهرة في مجالات التنمية والعلم والتكنولوجيا ومناهج التواصل والتقدم الإنسانى عامة.

ولهذا، فإننا لا نتجاوز الحقيقة إن قلنا إن أسئلة عصر النهضة ما تزال فى بلادنا تنتظر إجاباتها العملية رغم تغير الأوضاع والملابسات. لقد كان السؤال الرئيسى لعصر النهضة هو لماذا تقدم الغرب وتأخر العرب، وما السبيل كى تصبح لنا مكانتنا المستقلة والمتقدمة والفاعلة فى حضارة العصر ؟ ومنذ ذلك الحين، ورغم ما حققته مصر من تحديث وتقدم فى بنيتها الاجتماعية بشكل عام، فإن الفجوة ما تزال باقية، بل تزداد اتساعا بين واقع حضارة العصر وواقع بلادنـــا ،

* قدم هذا البحث إلى الندوة الدولية التى نظمتها كلية الآداب بجامعة القاهرة بمناسبة العيد المئوى لعميد الأدب العربى د. طه حسين فى المدة من ١١ إلى ١٤ نوفمبر ١٩٨٩ .

بين احتياجاتنا التحديثية وممارساتنا السياسية والاجتماعية والثقافية المتخلفة عنها.

وفى عام ١٩٣٨ أى منذ أكثر من خمسين عاما، بادر طه حسين فى كتابه «مستقبل الثقافة فى مصر» بصياغة أسئلة عصر النهضة صياغة متسقة وتحديد وتجديد إجابات عملية لها تتفق مع احتياجات بلادنا وملابسات العصر آنذاك. فالكتاب - فى الحقيقة - هو امتداد متطور لمشروع النهضة الذى أخذ يتكامل فى كتابات حسن العطار، ورفاعة الطهطاوى وخير الدين التونسى، واستمرارا فى كتابات الأفغانى وعبد الرحمن الكواكبى، وحسين المرصفى ولطفى السيد ومحمد عبده وسلامة موسى وشبلى شميل وفرج انطون والمنصورى وإسماعيل مظهر وعلى عبد الرازق وغيرهم. بل أكاد أقول إن هذا الكتاب هو امتداد متطور لأرقى ما وصلت إليه عقلانية الفكر العربى الإسلامى عند المتكلمين عامة، وعند ابن خلدون بوجه خاص، هذا المفكر العقلانى العظيم الذى يعود إلينا مع عصر النهضة ليدعم بفكره توجّهاتها ومناهَجها، فنجد الطهطاوى يقوم بطبع مقدمته، ونتبين أثاره الفكرية فى «أقوم المسالك» لخير الدين التونسى، وفى كتابات الأفغانى وشبلى شميل، ونجد محمد عبده يقوم على تدريسه فى مواجهة الفكر السلفى المحافظ السائد، ويكون موضوع رسالة طه حسين للدكتوراه فى فرنسا، وما يزال حتى اليوم مصدرا من مصادر التنوير العقلانى فى الفكر العربى الحديث.

والحق، أن مشروع النهضة، لم يكن مجرد أثر من آثار الاحتكاك بالحضارة الأوروبية كما يقال - رغم الأهمية الكبرى لهذا الأثر - ولم يكن - كما يقول أحد المفكرين العرب المعاصرين - تعبيرا ايديولوجيا عن بنية اجتماعية غير البنية الاجتماعية العربية، هى البنية الغربية، بل إن هذا المشروع النهضوى تتعمق جذوره الموضوعية فى واقع مجتمعه المصرى العربى نفسه وتتجلي وتبرز معبرة عنه، بكل ما كان يحتدم فيه من مصالح وتوجهات وصراعات، كما تمتد جذوره الذاتية إلى استلهام نماذج إنسانية وعقلانية رفيعة من تراثنا العربى الإسلامى.

وكان طه حسين هو التعبير الإبداعى عن هذه الملاءمة الخصبة بين الأثر الحضارى الغربى، والضرورات الموضوعية للواقع الوطنى والاجتماعى، والاستلهام العميق للتراث.

لقد كان كتاب «مستقبل الثقافة فى مصر» هو التعبير الثقافى عن مشروع النهضة كما كان بنك مصر لطلعت حرب تعبيرا اقتصاديا مبكرا عن هذا المشروع كذلك.

ولكن ما كان للسلطة السياسية المهيمنة آنذاك أن تتيح لهذين التعبيرين الثقافى والاقتصادى أن يتحققا وأن يزدهرا. فلقد كانت هذه السلطة تمثل تحالفا بين الاحتلال البريطانى والسلطة الملكية وكبار ملاك الأراضى - ولهذا سرعان ما تعثر مشروع بنك مصر، وظل كتاب «مستقبل الثقافة فى مصر» - خلاصة مشروع النهضة - مشروعا معلقا، وإن استطاع أن يحقق تنويرا عقلانيا ليبراليا عاما فى مواجهة هذه السلطة.

إلا أن الأربعينات قد شهدت - على المستوى الشعبى - موجة عارمة من المعارضة والمقاومة السياسية والفكرية والثقافية لهذه السلطة السياسية المهيمنة، كانت فى الحقيقة ثمرة لهذا التنوير

العقلانى كما كانت الاختمار والتمهيد لما تحقق بعد ذلك من منجزات في ثورة يولية ١٩٥٢.

ونستطيع أن نقول - في غير مغالاة - إن مشروع عصر النهضة بشكل عام، وفى تجليه بشكل خاص فى كتاب «مستقبل الثقافة في مصر» لطه حسين قد كاد الجانب الأكبر منه أن يتحقق - كسياسة رسمية - بفضل هذه الثورة وخاصة فى فترة الستينات، ولكن جاءت السبعينات بانتكاس شامل لهذا المشروع بل للمشروع القومى لهذه الثورة عامة فى مختلف مجالاته السياسية والاقتصادية والاجتماعية - وهكذا نعود من جديد إلى ما يشبه نقطة البداية لمشروعنا النهضوى المجهض، دون أن ننكر ما تركه من آثار تنويرية عامة فى الفكر والإبداع عامة.

٢) فى نهاية كتاب «مستقبل الثقافة فى مصر» يقول طه حسين «أرسل نفسى على سجيتها فى هذا الحلم الرائع الجميل، فأرى مصر وقد بذلت ما دعوتها إلى بذله من جهد فى تعهد ثقافتها بالعناية الخاصة والرعاية الصادقة، وأرى مصر قد ظفرت بما وعدتها الظفر به، فانجاب عنها الجهل وأظلها العلم والمعرفة وشملت الثقافة أهلها جميعا»(١).

وأتساءل بعد انقضاء أكثر من خمسين عاما على هذا الحلم الرائع الجميل، هل ما يزال هذا الحلم هو حلمنا كذلك وهل ما يزال مستقبل الثقافة الذى حلم به طه حسين هو المستقبل الذى ما نزال نحلم به ؟

وقد يكون من الواجب أولا أن نعود إلى هذا الحلم، لنتبين حقيقته، حتى نتمكن من الإجابة على هذا السؤال. لن نخوض في التفاصيل التربوية والعلمية لهذا الحلم الثقافى، وإنما سنكتفى بتجديد بعض مفاهيمه وأسسه المعرفية ومناهجه الأساسية. كما جاءت فى كتاب «مستقبل الثقافة في مصر» بوجه خاص.

ونستطيع أن نحدد أبرز هذه المفاهيم والأسس والمناهج فيما يلى :

أولا : اتخاذ العقلانية منهجا للتحليل ورؤية شاملة للعالم. والعقلانية فى الجوهر هى الاستناد إلى الترابط السببى فى تفسير الظواهر المادية والاجتماعية والنفسية والفكرية والأدبية والفنية جميعا. ولا تقف العقلانية السببية ضد طه حسين عند رؤية أحادية، بل تسعى إلى تحديد مختلف العوامل الفاعلة فى تحديد الظواهر. فقد يغلب العامل الاقتصادى أو النفسى أو الأخلاقى أو الذوقى أو العرقى، وقد يتراوح تأثير العوامل الذاتية والعوامل الموضوعية، وقد تتداخل وتتشابك جميعا فى تشكيل الظاهرة(٢)، ولكن لا تخلو ظاهرة من أسباب وعلل وعوامل فاعلة متداخلة أو متوازنة، مما قد يوقع أحيانا فى توفيقية أو انتقائية أو حتمية آلية. ويرتبط مفهوم العقلانية عند طه حسين ارتباطا حميما بمفهوم القانون العلمى.

ثانيا : سيادة الرؤية التاريخية للظواهر المختلفة، سواء كانت مادية أو اجتماعية أو فكرية أو أدبية أو فنية، فليس ثمة ظواهر مفاجئة، منقطعة منبتة، ساكنة معزولة، شاذة، بل هناك نسق تاريخى يوحدها وينتظمها ويضفي عليها طابع التغير والتطور أو التدهور والانتكاس. فضلا عن

طابع الاتصال والتفاعل والتداخل والقيمة النسبية. فلكل شئ جذوره وأصوله وانتسابه، وموقعه بالنسبة لكل شئ أخر أى علاقاته المتشابكة المتفاعلة المتحركة سلبا أو إيجابا فى الزمان.

على أن القول بالتاريخية والتغير والتطور عند طه حسين لا يتعارض مع القول بالأصول الثابتة[٣] والقواعد الراسخة، والروابط المطلقة. وقد يكون فى هذا تناقض منطقى شكلى أو رؤية ثنائية تجاورية. ولكنه فى الحقيقة تعبير عن جدل حى عنده بين الثابت والمتغير فالتغير والتطور قاعدة ثابتة عنده، والثوابت الجوهرية، تتغير أعراضها ويختلف تذوقها وتقييمها والحكم عليها باختلاف المكان والزمان والثقافات. فاللغة العربية مثلا أصل ثابت من أصول ثقافتنا، ولكنها تتغير وتتطور بتغير الحياة وتطورها.

ثالثا : هناك عقل إنسانى واحد، وهناك حضارة إنسانية كلية واحدة. على أنه برغم هذه الوحدة العقلية والحضارية، فهناك خصوصيات قومية وثقافية.. فالحضارة الواحدة لا تلغى الخصوصيات المتنوعة، والخصوصيات المتنوعة لا تلغى الوحدة الحضارية. والنموذج الأكمل لهذه الحضارة الواحدة هو النموذج الغربي الذى تشكل من روافد حضارية مختلفة، يونانية، ورومانية، وعربية إسلامية وشرقية وإن تكاملت وانصهرت ونضجت جميعا فى عصرنا الراهن فى هذه الحضارة الغربية. ولا سبيل لتقدمنا بغيْر الأخذ بأسباب هذه الحضارة، والتفاعل معها على أساس من الندّية بما يتلاءم مع احتياجاتنا وظروفنا. ليس فى هذا تغريب[٤] لنا - كما يزعم الزاعمرن - بل هو تأكيد لخصوصيتنا وشخصيتنا القومية والثقافية المستقلة المتميزة وتعميق لمعرفتنا الحميمة بتراثنا العربى الإسلامي نفسه، وتنمية لها. وليس صحيحا الزعم القائل بمادية هذه الحضارة، بما يجعلها نقيضا لقيمنا الروحية، بل هى - على حد تعبيره - «نتيجة للعقل، نتيجة للخيال، نتيجة الروح، نتيجة الروح الحى الذى يتصل بالعقل فيغذوه وينميه ويدفعه إلى التفكير ثم إلى الإنتاج ثم إلى استغلال الإنتاج»[٥].

رابعا : لا تحقيق للاستقلال السياسى والاقتصادى بغير الاستقلال العلمى والأدبى والفنى والثقافى عامة، ولا سبيل للإبداع الثقافى بغير توفير أكبر قدر من الحرية والمساواة والعدالة الاجتماعية واحترام إنسانية الإنسان[٦] أى تأكيد البعد الذاتى كشرط حاسم فى كل جهد تنموى .

خامسا : *التعليم كالماء والهواء* ينبغى أن يتاح لكل مواطن، ولا بد من توجيهه وتخطيطه ارتفاعا به إلى احتياجات مجتمعنا وحقائق عصرنا وتأكيدا لوحدة شخصيتنا القومية المصرية والعربية والإنسانية على السواء.

سادسا : *إن الدين الإسلامى بُعد أساسى من أبعاد ثقافتنا القومية*، ويجب على رجال الدين العمل على الملاءمة مع التطور لا ممانعته ومعارضته، ويجب ألا يقوم خلاف بين المسلمين والأقباط فالاختلاف بينهما أشبه بالاختلاف بين النغمات الموسيقية، فهو اختلاف «لا يفسد وحدة اللحن وإنما يقويها ويزكيها ويمنحها بهجة وجمالا» «والكنيسة القبطية مجد مصرى قديم ومقوم

من مقومات الوطن المصرى، فلا بد أن يكون مجدها الحديث ملائما لمجدها القديم»[٧] على أن الدين شئ[٨] والسياسة شئ آخر، ولا ينبغى للدين أن يتدخل فى السياسة، «فنظام الحكم وتكون الدول، إنما يقوم على المنافع العملية».

سابعا : الفكر هو ثمرة من ثمرات الواقع الموضوعى وهو كذلك فاعل فى الواقع ولا قيمة لفكر لا يفضى إلى فعل، ولا ينتج عملا، فتغيير الحياة وتجديدها «لا يكون بالكلام الذى يقال عن إخلاص أو تكلف، وعن تفكير أو أندفاع، وإنما يكون بالعمل الذى ينقل الأشياء من طور إلى طور»[٩]. ويكاد العمل المثمر أن يكون ركنا أساسيا للقيمة الثقافية بل الحياتية عند طه حسين.

هذه هى فى تقديرى أبرز المفاهيم والأسس التى تقوم عليها رؤية طه حسين الثقافية والاجتماعية والحضارية عامة. وهى - كما سبق أن ذكرنا - امتداد متطور لمشروع عصر النهضة فى إطار ظروف مصر فى أواخر الثلاثينات. وهى تعبير ناضج عن فلسفة الطبقة الرسطى المصرية الصاعدة المتطلعة إلى الاستقلال والحرية والتقدم - بعد حصول مصر على الاستقلال السياسى (الشكلى) بمعاهدة ١٩٣٦ - والمنطلقة للحاق السياسى والاقتصادى والثقافي بالليبرالية الغربية التى كانت تعدها النموذج الأكمل لحضارة العصر.

ولقد كان مشروع طه حسين الثقافى هذا، نقيضا للثقافة الرسمية السائدة آنذاك، سواء فى مجال التعليم (الذى كان يسير على نهج دانلوب الإنجليزى) أو فى مجال الفكر المحافظ والسلفى، ولهذا ووجه هذا المشروع بمعارضة شديدة من جانب أصحاب الفكر المحافظ والسلفى بوجة خاص، وكانت التهمة التقليدية هى الإلحاد والتبعية للغرب والعداء للقومية العربية.

ونتساءل مرة أخرى، ماذا تبقى أو ماذا تحقق من هذا «المشروع - الحلم» فى واقعنا الثقافى الراهن ؟

٣) هناك بعض الدراسات المسْحية للوضع الثقافى الراهن قامت بها بعض المؤسسات العلمية مثل مشروع الخطة الشاملة للثقافة العربية التى قامت بإعداده المنظمة العربية للتربية والعلوم وقامت بنشره عام ١٩٨٦، ومثل المسح الاجتماعى الشامل[١٠] للمجتمع المصرى الذى يتضمن مجلده الرابع عشر مسحا خاصا بالآداب والفنون بين عامى ٥٢ - ١٩٨ والذى صدر عام ١٩٨٥، هذا إلى جانب العديد من الدراسات الخاصة بالثقافة والتعليم التى ظهرت طوال الخمسين سنة الماضية أى منذ ظهور كتاب «مستقبل الثقافة فى مصر» حتى اليوم. والخلاصة العامة التى تنتهى إليها هذه الدراسات جميعا - على تنوعها - هى أنه برغم الجهود والمنجزات الكبيرة التى بذلت وتحققت فى مجال التعليم والثقافة، وبرغم ما صدر من إبداع فى مجال الفكر والأدب والفن، فما يزال الوضع الثقافى العربى على مستوى البنية الاجتماعية الشاملة - بالغ التخلف فما تزال الأمية تتراوح بين ٥٠٪ إلى ٧٠٪ فى العديد من البلاد العربية، وما يزال مستوى التعليم العام والجامعى متدنيا بل يزداد تدنيا عاما بعد عام، وما يزال المستوى العام

للفكر والإبداع والثقافة هابطا بشكل عام. وبرغم ما شهدته سنوات الستينات من محاولات لنهوض تنموى عقلانى قومى شامل فى مختلف المجالات السياسية والاجتماعية والثقافية، فقد عدنا هذه الأيام مع استشراء سياسة الانفتاح الاقتصادى نعانى من سيادة القيم الاستهلاكية والفردية وروح التسطح والابتذال والمتاجرة حتى بالعلم داخل الجامعات نفسها، فضلا عن انتعاش الاتجاهات اللاعقلانية والسلفية المتعصبة، التى أخذت ترفع من جديد ذات الاتهامات القديمة بالكفر أو التغريب أو العداء للعروبة لكل دعوة للتجديد والتحديث، باسم الخصوصية القومية تارة، أو الخصوصية الدينية تارة أخرى.

وقد لا يتسع المجال هنا، لعرض شامل تفصيلى لواقعنا الثقافى الراهن لنتبين معالمه الأساسية. وحسبنا أن نقف وقفة سريعة عند الوضع الراهن فى مجال ثقافى واحد هو مجال الكتاب.

أذكر أنه فى عام ٦٦ - ١٩٦٧ وجدت نفسى مسئولا عن دار نشر رسمية هى دار الكاتب العربى. فقلت لنفسى : فلنبدأ إذن بوضع خطة استراتيجية شاملة للنشر نغطى بها ما فى المكتبة العربية من ثغرات ونواقص. ورحت أتخيل المكتبة العربية كمكتبة خاصة بى، وأخذت أصنفها لأتبين ما فيها من ثغرات ونواقص لنملأها.

والحق، أننى بعد دراسة متأنية، تبينت أن المكتبة العربية ليست مكتبة تعانى من بعض ثغرات ونواقص، فى هذا الموضوع أو ذاك، بل وجدتها مكتبة فارغة أساسا من أمهات الكتب الأساسية فى مختلف مجالات الثقافة العربية والإنسانية عامة، وإن امتلأت فى بعض أركانها بكتب شتى متنوعة متفرعة، أى أن المكتبة العربية لا تعانى من ثغرات فى بنيتها الشاملة، بل تعانى هذه البنية من فراغ أساسى ! لست أنكر ما فى هذه المكتبة من آلاف الكتب المؤلفة والمترجمة والمحققة القيمة منذ القرن التاسع عشر حتى اليوم. على أن الآلاف من كتب تراثنا القديم، ما تزال مخطوطة، وأغلب الأمهات من التراث الإنسانى فى الأدب والفلسفة والعلم بمختلف فروعه، لا أثر لها حتى اليوم فى مكتبتنا العربية سواء كانت تأليفا أو ترجمة.

إن المكتبة العربية حتى اليوم، هى اجتهادات متناثرة مشتتة لا تضمها وحدة متكاملة تعبر تعبيرا حقيقيا عن المسيرة الشاملة للثقافة الإنسانية.

وبتواضع كبير جلسنا فى هذه السنوات البعيدة لنخطط لمشروع كبير يجمع بين التأليف والترجمة والتحقيق، لبناء مكتبة حضارية عربية يمكن بها أن نحقق عصر تدوين جديد. ولكن جاءت محنة يونية ١٩٦٧ وتوقف كل شئ.

وفى العام الماضى، أتيح لى أن أشارك فى ندوة حول السياسات المختلفة فى مصر، ومن بينها سياسة النشر. ولهذا وجدت من الضرورى أن أحدد مستوى ما بلغه النشر المصرى «على الأقل» تعبيرا عن الهوية الثقافية المصرية العربية من ناحية والمعرفة الإنسانية الشاملة من ناحية أخرى. ولم يكن أمامى من سبيل لتحديد ذلك إلا قوائم النشر. واكتفيت بقائمتين. القائمة

الأولى تعبر عن مجمل حركة النشر عامة خلال السنوات العشر الأخيرة، تمثلت فيما عرضته ٥٩ دار نشر مصرية فى معرض الكويت عام ١٩٨٧.

والقائمة الثانية قائمة صدرت عام ١٩٨٨ ترصد ما أصدرته الهيئة المصرية للكتاب خلال السنوات الأخيرة.

أما القائمة الأولى فتضم ٧١٠٩ كتب قمت بتحليلها لأنتهى إلى النتيجة التالية :

٦٠٪ من هذه الكتب تتعلق بكتابات مختلفة فى الشئون الاجتماعية والإنسانية من سياسة واجتماع واقتصاد وقانون وتاريخ وفن وأدب. ٣٦٪ من هذه الكتب كتب دينية . و٤ ٪ كتب فى العلوم البحتة والتطبيقية.

وبدراسة كتب المجموعة الأولى تبينت أنها كتب متناثرة لا تشكل وحدة متسقة ولا تضم أى كتاب من أمهات الكتب المؤلفة أو المترجمة أو المحققة فى هذه المجالات. وكذلك الأمر فى المجموعة الثانية التى يغلب عليها طابع التبسيط والتسطح وكذلك المجموعة الثالثة التى يغلب عليها الجانب التكنولوجى المبسط على الجانب العلمى النظرى.

وقد يقال إن هذه قائمة تضم قوائم ٥٩ دار نشر أغلبيتها دور نشر خاصة تتطلع إلى الربح السريع، ومن التعسف أن نجد بين قوائمها ما يشكل تخطيطا أو حتى سياسة نشرية عامة.

ولهذا ننتقل إلى القائمة الثانية، وهى قائمة كتب الهيئة المصرية للكتاب، وهى هيئة رسمية تدعمها الدولة. تحتوى هذه القائمة على ٢١٨١ كتابا موزعة على النحو التالى :

الفرع	عدد الكتب	النسبة المئوية
المعارف العامه	٤٠	٨ ر١ ٪
الفلسفة	٥٩	٧ ر٢ ٪
الديانات	٩٢	٣ ر٤ ٪
		(وإن وجدنا كتباً أخرى فى فروع الفلسفة والتاريخ والحضارة)
العلوم الاجتماعية	٣١٣	٣ ر١٤ ٪
اللغات	٣٢	٤ ر١ ٪
العلوم البحتة	٥١	٣ ر٢ ٪
العلوم التطبيقية	٥٢	٤ ر٢٪
الفنون	١٠٩	٥ ٪
الأدب	٩٩٣	٥ ر٤٥ ٪
التاريخ والحضارة	٣٣٧	٥ ر١٥ ٪
كتب الأطفال	١٠٦	٨ ر٤ ٪

ونكتفى بإيراد بعض الملاحظات على بعض عناصر القائمة. ففى مجال الفلسفة مثلا لا نجد

كتابا من كتب الأصول إلا أربعة كتب مترجمة، من بينها اثنان سبق ترجمتها منذ سنوات بعيدة هى مقال فى المنهج لديكارت والتطور الخلاق لبرجسون. ولا نعثر من كتب التراث الفلسفى إلا على كتاب واحد هو الشفاء لابن سينا وبعض رسائل فى المنطق. التصوف والفلسفة الإسلامية وقد احتلا مكانا كبيرا فى النشر الفلسفى يكاد يبلغ ٥٢,٣ ٪ من جملة الكتب الفلسفية ولكن دون أن يشكل رؤية شاملة متسقة للفلسفة العربية الإسلامية ولا نجد غير كتاب واحد فى فلسفة العلوم، وغير كتاب واحد فى الفلسفة السياسية. ولا نجد كتابا واحدا فى الفكر العلمى العربى القديم.

وفى مجال العلوم البحتة نجد أن جميع الكتب التى عالجت موضوع الرياضيات لم تتعرض من قريب أو بعيد للرياضة الحديثة. أما فى مجال الفيزياء فيغلب على الكتب الطابع التبسيطى.

أما فى مجال اللغات فلا نجد كتابا واحدا مترجما أو كتابا يتعرض للدراسات اللغوية الحديثة على أهميتها الشديدة فى عصرنا. وفى مجال الأديان نجد أن ٩٧,٨٪ من موضوعات الدراسة تقتصر على الدين الإسلامى، وما أندر أن نجد بينها كتابا عميقا، ولا نجد غير كتابين فقط عن الدين المسيحى، أحدهما يتحدث عن مواقف الكنيسة من الصهيونية والسلام. أما فى مجال العلوم الاجتماعية فلا نجد كتابا واحدا من الأمهات فى هذه العلوم.

والخلاصة من قراءتنا لهذه القائمة نجملها فيما يلى :

١- أنه لا توجد فى بلادنا حتى اليوم خطة موضوعة للنشر على المستوى الرسمى. وليس المقصود بالخطة هنا القوائم التى تعدها المؤسسة وإنما المقصود هو الرؤية الشاملة المتسقة للثقافة والفكر والعلم والأدب والفن بشكل عام، استهدافا للتنمية الثقافية والاجتماعية الشاملة.

٢ - ارتفاع نسبة النشر الأدبى على بقية فروع المعرفة إذ تصل إلى ٤٥,٥٪ من المنشور بل تصل فى الحقيقة إلى ٥٠,٥ ٪ مما يؤكد اختلالا فى السياسة النشرية إن وجدت.

٣ - هناك اختفاء كامل لمؤلفات تتعلق بموضوعات وقضايا حارقة فى عصرنا مثل قضايا البيئة والتلوث والتنمية والقضايا السياسية الكبرى كقضية فلسطين والصراع العربى الإسرائيلى والوحدات الإقليمية والوحدة القومية والأخطار النووية والسلام العالمى والثورة العلمية والتكنولوجية فضلا عن التيارات الجديدة فى مجال الفلسفة واللغويات والعلوم الاجتماعية، هذا إلى جانب ضآلة الكتب الأمهات فى مختلف فروع الثقافة.

واستطيع أن أقول بأن هذه الملاحظات تكاد تنطبق على مختلف قوائم دور النشر المصرية، وأكاد أقول والعربية كذلك.

إن المكتبة العربية ليس لديها حتى اليوم القاعدة التى تشكل رؤية شاملة لمسيرة الثقافة العربية والإنسانية. إنها ما تزال تقف عند حدود معرفية هامشية وهى أقرب إلى القشور النظرية والتطبيقية، التى لا تصلح دعما حقيقيا لتنمية اجتماعية وثقافية شاملة.

وأضيف إلى هذه الملاحظات المستمدة من قوائم النشر ملاحظة أخرى تستند إلى مقياس منظمة اليونسكو لتقييم الإنتاج النشرى عامة. يذهب هذا القياس إلى أنه فى البلاد المتقدمة فإن ٢٥٪ تكون للكتب المدرسية و٧٥٪ للكتب غير المدرسية - أما فى البلاد النامية فإن ٧٥٪ تكون للكتب المدرسية و٢٥٪ للكتب غير المدرسية. أما فى مصر، فإن ٨٥٪ للكتب المدرسية و١٥٪ للكتب غير المدرسية !

هذا هو الوضع النشرى فى مصر، الذى لا يكاد يضعنا على عتبة الأصالة بالمعنى التراثى كما يقال، ولا على عتبة المعاصرة بالمعنى التحديثى كما يقال أيضا. إنما نحن على هامش الثقافة التراثية والقومية والإنسانية على السواء.

على أن الأمر لا يقتصر على هذا القصور الكمى أو الكيفى فى مجال النشر. وإنما يمتد أيضا إلى ما يواجهه النشر من عقبات ذات طابع إدارى وتنظيمى.

ففى الستينات التزمت الدولة بتشجيع الكتاب وذلك بتوفير مستلزمات الطباعة وتيسير التصدير والاستيراد. وابتداء من السبعينات اختلف الوضع وتقلص دور الدولة فى دعم الكتاب وتوفير مستلزمات إنتاجه، بل عومل الكتاب باعتباره سلعة تخضع لقانون العرض والطلب، مما دفع إلى انتشار ورواج كتب الاستهلاك الرخيص والفكر المتدنى، كما دفع إلى ارتفاع التكلفة الطباعية للكتاب ارتفاعا شديدا وخاصة بالنسبة للورق والخامات الطباعية المختلفة. فضلا عن زيادة الأعباء المالية على التصدير والاستيراد وزيادة الإجراءات الرقابية على تصدير الكتاب. فهناك الرقابة العامة على الكتب المصدرة، وهناك إلى جانبها رقابة خاصة للأزهر على الكتب الإسلامية، فضلا عن العقبات الإدارية والمالية التى تواجه إصدار المجلات الأدبية والفكرية والثقافية عامة.

هذا نموذج واحد ما تعانيه السياسة الثقافية فى مصر. أما النماذج الأخرى فى مجال التعليم العام والجامعى والمسرح والسينما والفيديو ووسائل الإعلام الجماهيرية من إذاعة وتليفزيون وصحافة، فتحتاج إلى دراسة لا تحتملها هذه العجالة.

والخلاصة، أنه لا توجد فى مصر، خطة للنشر، أو حتى مجرد سياسة موقوتة للنشر، مرتبطة بمشروع ثقافة عامة، لأنه لا توجد فى تقديرى خطة ثقافية عامة أو سياسة ثقافية عامة مرتبطة بخطة تنموية عامة. وهل يمكن فى ظل سياسة الانفتاح الاقتصادى والتبعية للتقسيم الرأسمالى الدولى للعمل والخضوع لقرارات صندوق البنك الدولى أن تكون لنا خطة تنموية عامة، وبالتالى خطة أو حتى سياسة ثقافية ؟!

وهكذا فإن مشروع طه حسين الثقافى، الذى صدر منذ خمسين عاما، ما يزال يتطلع إلى مستقبله المصرى والعربى الذى لم يجئ بعد.

وأزعم أن هذا المشروع الثقافى فى كثير من مفاهيمه وأسسه - على الأقل - ما يزال دعوة صالحة معبرة عن احتياجاتنا الثقافية رغم تغير الظروف واختلاف الأوضاع الوطنية والقومية

والعالمية.. ولكن قد أحب أن أضيف :

٤ ـ إذا كان المستقبل يكمن ويتخلق فى الحاضر، من أجل تخطيه وتجاوزه، فإنه لا مستقبل للثقافة بغير ثقافة مستقبلية مغايرة للثقافة السائدة.

– إن مستقبل الثقافة ليس أفقا زمنيا استشرفه من بعيد، بل هو إعمال ثقافى راهن، نقوم به لتغيير الحاضر وتثويره، وتشييد ثقافة المستقبل في الحاضر الراهن نفسه.

إن ثقافتنا السائدة هى ثقافة اللاثقافة، هى ثقافة اغتراب الإنسان عن ذاته، عن قضايا وطنه، ومجتمعه وعصره وإنسانيته. إنها ثقافة الانفتاح على أسواق المتاجرة والمضاربة والربح السريع والمتع الرخيصة وتكديس الدولارات النفطية. إنها ثقافة التلقى والتقليد البليد. ثقافة التسطح والتشتت والتمزق النفسى والاجتماعى والقومي والإنسانى. إنها ثقافة التسلية الفجة، والاستمتاع المبتذل. إنها ثقافة الغيبة فى مطلقات الماضى ومسلماته، أو الضياع فى شطحات مستقبل هو ماضٍ معكوس.

وهى ثقافة السلطة، التى تسعى بها إلى طمس سلطة الثقافة.

وهى ثقافة الطبقات الحاكمة السائدة التى تسعى بثقافتها إلى تكريس سلطتها وإعادة إنتاج مصالحها المتعارضة مع مصالح الأغلبية الساحقة المسحوقة من الجماهير المنتجة.

– إن بعض ثقافتنا فى أفضل تجلياتها هى ثقافة نخبة متعالية فى محيط من الأميين المثقفين سلطويا. وهى عند بعض ممثليها جسر للسلطة أو وعظ سلطاني ركيك ومشاركة فى التغييب والتغريب وتكريس للأمر الواقع المتدنّى، بتبريره وتلوينه وتزيينه.

– والثقافة التى ننشدها ليست ثقافة السلطة، ولا الثقافة المقصورة علي النخبة، بل هى الوعى العقلانى التاريخى النقدى الشامل للقوى الحية الفاعلة المنتجة فى المجتمع كله، بحقائق واقعها وعصرها، هى الثقافة الشعبية والثقافة العالمة معا فى تنمية متبادلة متفاعلة لتشكيل ضمير اجتماعى إنسانى ثقافى واحد متنوع متطور.

إن الثقافة التى ننشدها هى إنسانية العلاقات الاجتماعية وعدالتها وتفتحها المعرفى والديمقراطى على التجدد والإبداع فى مختلف مجالات الفعل والتعبير.

إن الثقافة التى ننشدها ليست مجرد معرفة يلهمها كتاب أو فيلم أو مسرحية أو قانون علمى، بل هى اللقاء الحميم بين الفكر والواقع، من أجل تعمير الحياة وتغييرها وتجديدها. إن مشروعا كالسد العالى هو مشروع ثقافى بامتياز بما حققه وعى العاملين فيه وارادتهم من مصالح مجتمعية وخبرات إنسانية وتغيير لمجرى الحياة نحو مستقبل أفضل.

كل مشروع إنتاجى كبير هو مشروع ثقافى كبير أيضا إذا تحقق بالعلم والديمقراطية وإرادة منتجيه وتعبيرا عن مصالحهم.

– لا مستقبل للثقافة، ولا ثقافة للمستقبل بغير تخطيط ثقافى علمى مدروس هو جزء من

خطة تنمية اقتصادية اجتماعية قومية شاملة. كل تنمية فهى مشروطة بعمق ثقافى معين، وكل ثقافة هى بعد من أبعاد تنمية معينة.

ولهذا نسأل : أى تنمية وأى ثقافة ؟ والثقافة التى نتطلع إليها غير مفصولة عما نتطلع إليه من تنمية شاملة تحقق لمجتمعاتنا الاستقلال والتقدم الاجتماعى والديمقراطية والتفتح الإنسانى.

- إن التخطيط الثقافى المرتبط بالتنمية لا يعنى أن تخضع الثقافة للمقتضيات الآنية المباشرة أو المتدرجة للتنمية. بل لا بد من الجمع بين هذه المقتضيات واستشراف آفاق التفتح والإبداع الثقافى التى لا حد لها..

على أن جرح الأمية ما يزال هو نقطة البداية الواجبة فى كل تخطيط آنى أو مطلق، لا نقطة البداية الزمنية، بل نقطة البداية المتزامنة مع مختلف خطوات التخطيط الثقافى الشامل.

- لا تنمية ثقافية فى ظل قمع أو قهر سياسى أو فكرى أو أدبى أو طبقى أو قومى. وإذا تحقق إبداع فى ظلهما وبرغمهما، فإنما هو إبداع أفراد أو إبداع نخبة. ما ننشده ليس هو الإبداع المتفرد المتميز النخبوى وحده على أهميته وقيمته، ما ننشده كذلك وأساسا هو الإبداع الاجتماعى الشامل الذى يتيح لكل فرد، ولكل مجموعة اجتماعية أن تسهم فيه، والذى سيفجر طاقات إبداعية أعمق وأرفع.

ليس ثمة امكانية لإبداع ثقافى اجتماعى بغير توفير الحقوق الأساسية للإنسان فى حرية التعبير والنقد والاجتهاد والاختلاف والمشاركة الفردية والجماعية فى صياغة الأهداف المصيرية لمجتمعه.

- إن ثقافتنا لها شخصيتها المصيرية المتميزة، ولها طابعها الإنسانى كذلك كما يقول عميدنا طه حسين. ولكنها قبل ذلك وبعد ذلك هى جزء من ثقافة عربية إسلامية شاملة لها جذورها وأصولها الممتدة فى الماضى التراثى والحاضر العربى الراهن. على أن تراثنا الثقافى ليس كعبة للتكريس والتقديس أو التوجه بحثا عن هوية أو محور إشارة مطلقة لتحديد سلم القيم، بل هو خبرة تارخية عزيزة باقية، نتدارسها بكل ما اكتسبناه من خبرات ومناهج علمية مستحدثة، لنعرف أنحاءها المختلفة. فليس هناك وجه واحد لتراثنا القديم، بل هناك أكثر من وجه، وأكثر من اجتهاد وأكثر من خبرة، نتدارسها ونتعرف عليها بروح العقلانية والنقد، ونستلهمها فى مواصلة أفضل وسائل التنمية المتجددة والمبدعة لشخصيتنا الثقافية القومية الخاصة.

على أن القول بالخصوصية الثقافية القومية، وبالوحدة الثقافية العربية الشاملة، لا ينفى القول بالخصوصيات الثقافية العربية المتنوعة النابعة من الملابسات والخبرات الخاصة لكل بلد عربى. إن التنوع لا ينفى الوحدة والوحدة لا تلغى التنوع. واللغة العربية هى ملاط الوحدة الثقافية العربية، ومصدر خصب من مصادر إبداعها المشترك إلى جانب وحدة الأهداف والهموم الاجتماعية والقومية المشتركة. ولا ينبغى أن يضعف من شأنها ومن فاعليتها التوحيدية والمعرفية الاحترام

الواجب والرعاية الواجبة والدرس والتطوير الواجبين للهجات والثقافات الشعبية المختلفة.

- إن خصوصيتنا الثقافية القومية ليست ملامح نهائية قاطعة ثابتة، وليست أقنوما معلقا جامدا، وليست حقيقة جوهرية مطلقة، بل هي مشروع مفتوح دائما على المستقبل، متغير متجدد بمقدار ما نضيف إليه من أعمال وقيم وخبرات ومنجزات وإبداع ليس هذا إلغاء للثوابت فى خبراتنا التاريخية، الاجتماعية والثقافية، أو طمسا لملامحنا الذاتية، ولكنها دعوة لتحريك ثوابتنا، ووضع مسلماتنا ومطلقاتنا موضع التساؤل، وإغناء ذواتنا بالتأمل العقلى والنقدى. فالانعكاف على الذات هو قتل للذات نفسها. ولا تحقيق للذات بغير التنمية والتطوير والتفتح والاغتناء بالخبرات الحية المختلفة واستشراف الجديد دائما تأملا وفعلا وإبداعا، لا علي المستوى الفردى فحسب بل على المستوى الاجتماعي والمستوى القومى أساسا. إن خصوصيتنا باختصار تتحدد بمدى ما نحققه من إضافة متميزة مبدعة إلى ذواتنا وعصرنا.

- نحن نعيش حضارة واحدة - كما يقول المعلم طه حسين - ولا سبيل إلى العزلة عنها، أو التعالى عليها باسم الخصوصية القومية أو الدينية. إن سبيلنا للتنمية المتحضرة هو أن نكون قوة عارفة واعية بها، ممتلكة لأسرارها، فاعلة مبدعة فيها.

إن الحضارة الراهنة ليست هى «الآخر» من حيث أنها حضارة. إن «الآخر» فيها بالنسبة إلينا هو الاستعمار والإمبريالية والصهيونية والرأسمالية الاحتكارية والعنصرية والفاشية والنازية والاستغلال والعدوان ومحاولات الاحتواء والسيطرة. أما من حيث هى حضارة، أى علم وعقلانية وإبداع تكنولوجى ومناهج بحث وفلسفة وأدب وفن وثقافة وهموم مشتركة وتطلع إلى الأمن والعدل والتقدم والسلام، فليست هى «الآخر»، بل هى بعد من أبعاد «الأنا» بل هى «الأنا» الواقع، و«الأنا» الممكن، بل «الأنا» الضرورى.

إن «الأنا» موجود فى هذا «الآخر» الحضارى واقعا تاريخيا وإمكانا وضرورة مستقبلية. والآخر موجود فى الأنا بما يضيفه إلى عصرنا من علم وفكر وفلسفة وتكنولوجيا وثقافة بشكل عام. ولهذا فلا تعارض بين الأنا والآخر من حيث جوهر الحضارة المعاصرة. وإن يكن هناك اختلاف وتنوع من حيث الطابع القومى الخاص داخل هذه الحضارة، ومن حيث حدود المشاركة فيها. ولكن هناك هذا التعارض بل الرفض والصراع مع «الآخر» الذى يستغل الحضارة للربح والاستغلال والعدوان والتسلط، وهو استغلال معاد ومدمر للحضارة نفسها.

لقد وقفت رؤية شيخنا طه حسين، هذه الرؤية الليبرالية، عند الجانب العقلانى الإنتاجى الإبداعى للحضارة الراهنة، ولم يعرض - بما يكفى وما ينبغى - لجانبها الاستغلالى العدوانى الاستعمارى، ووحّد الغرب كله فى مقولة واحدة هى مقولة الحضارة. رغم ما فى الغرب من اختلاف وتعارض وتناقض وصراع بين قوى فكرية واجتماعية واقتصادية مختلفة، بين نظم رأسمالية وأخرى اشتراكية. على أن دعوة طه حسين لم تكن دعوة إلى تبعية، بل كانت في جوهرها دعوة إلى نهضة وتفتح وتقدم فيما اعتبره بشكل عام النموذج الحضارى الأمثل واقعيا.

وإذا كان طه حسين قد طمس الفروق والاختلافات فى الخبرة الحضارية الراهنة، مبرزا ومشددا على الجانب العقلانى العلمى المتقدم، فما أكثر كتابنا ومفكرينا الذين يطمسون هذه الظروف والاختلافات، مبرزين الجانب الاستغلالى العدوانى الاستعمارى وحده، طامسين ما فيها من جوانب عقلية وتقدمية، وما يحتدم داخلها من صراعات واختلافات هى كذلك جزء من صراعاتنا واختلافاتنا ومعني من معانى جهودنا ونضالاتنا من أجل ثقافات قومية متفتحة متقدمة وحضارة إنسانية، أكثر أمنا وعدلا وسلاما.

هناك حضارة واحدة هى حضارتنا جميعا، تتفاعل فى داخلها أنوات قومية متعددة متنوعة متميزة، تغنى بتفاعلها وتعاونها بل وبصراعاتها هذه الحضارة نفسها.

وإذا كان هناك «آخر»، فهو «الآخر» بالنسبة لهذه الحضارة نفسها، وهو «آخر» معادٍ لهذه الحضارة كما هو معادٍ لنا بوجه خاص، بما يعرّض له هذه الحضارة نفسها من تراجعات وانتكاسات وأخطار.

– إن الدعوة إلى العقلانية والعلم، قاعدة أساسية لحضارتنا المشتركة، لا تعنى ما توحيه أحيانا كلمة العقلانية والعلم من تخطيط آلى مصمت خالٍ من إنسانية الإنسان. ولهذا فهى لا تبرر بعض الاتجاهات الفكرية المعاصرة، التى تسعى للخروج على العقلانية، ومناقضة موضوعية العلم باسم إنسانية الإنسان، ودفاعا عنها. إن العقلانية والعلم لا ينفيان الطاقات الإنسانية الأخرى من تلقائية وعواطف ومشاعر وخيال وإبداع أدبى وفنى وفكرى عامة. وليس أدل على ذلك من قولنا بأن الثقافة هى بعد أساسى من أبعاد كل تنمية اقتصادية واجتماعية إن العقلانية والعلم منهجان موضوعيان كاشفان ومنظمان للخبرات والعلاقات الإنسانية، تعميقا للمعرفة، وتحقيقا للعدل، وضمانا للتنمية والتقدم وجهدنا الإنسانى كله، هو أن يكونا ملكا مشاعا للناس جميعا، لا لفئة أو طبقة محدودة من الناس يوظفونها لخدمة مصالحهم الأنانية الاستغلالية الضيقة. هذا هو الضمان الأكبر لأنسنة العقلانية وأنسنه العلم. وهكذا، كما أن الإنسان يحتاج للعقلانية والعلم لتنظيم حياته وتطويرها فإن العقلانية والعلم تحتاج للإنسان لحسن توظيفه وتوجيهه.

– لم تبق لى إلا كلمة أخيرة أخشى أن تكون تكرارا لما سبق قوله..

إن تخلفنا الثقافى هو جزء من تخلفنا السياسى والاقتصادى والاجتماعى، وإن أزمتنا الثقافية هى تعبير عن أزمتنا الهيكلية الشاملة.

ولهذا فلا مستقبل لثقافتنا العربية ولا ثقافة لمستقبلنا العربى، بغير تغيير وتجديد حاسم جذرى للهياكل الأساسية لحياتنا السياسية والاقتصادية والاجتماعية. ولا سبيل لمثل هذا التغيير الجذرى الحاسم بغير المشاركة الديمقراطية الواعية الفاعلة المنظمة للقوى الحية والمنتجة والمبدعة فى مجتمعنا المصرى ومجتمعاتنا العربية عامة.

وليس هناك بين هذين الأمرين أسبقية لأحدهما على الآخر إنما يتحقق المستقبل فى الحاضر

منذ اللحظة التى تبدأ فيها فعل التغيير.

هذا هو درس التاريخ البعيد والقريب. بل هو الدرس الذى تقدمه لنا اليوم الانتفاضة الفلسطينية المجيدة، التى لا تناضل فحسب من أجل إزاحة استعمار استيطانى بغيض عن أرضها، وإنما بنضالها هذا نفسه، تجدد حياتها، وتجدد ثقافتها وتصنع فى حاضرها ثقافة المستقبل، تحية لهذا الدرس الذى تقدمه لنا الانتفاضة الفلسطينية وتحية للمعلم العميد طه حسين الذى كان وما يزال انتفاضة مبدعة ملهمة حية فى حياتنا الثقافية.

***

الهوامش :

(١) طه حسين : مستقبل الثقافة فى مصر . ص ٣٩٦ - مطبعة المعارف ١٩٣٨.

(٢) راجع فى ذلك دراسته للفتنة الكبرى وخاصة الجزء الأول الخاصة بعثمان وكذلك دراسته للمتنبى.

(٣) طه حسين : «ألوان». دار المعارف ١٩٥٢ ص ١٣.

(٤) مستقبل الثقافة : المرجع السابق ص ٥٦ وص ٣٩٢.

(٥) مستقبل الثقافة ص ٥٦ - ٥٧.

(٦) طه حسين : مرآة الضمير الحديث طبعة أولى ١٩٤٩ - بيروت مستقبل الثقافة : (المرجع السابق) ص ٤٣.

(٧) مستقبل الثقافة ص ٣٥٢ ، ٣٥٨ ، ٣٥٩.

(٨) المرجع السابق : ص ٢١.

(٩) طه حسين : مرآة الضمير الحديث مرجع سابق فى : محمود أمين العالم : الإنسان موقف ص ٩١.

(١٠) قام بهذا المسح المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية .

نقــــد الجابــــرى
للعقـــل العربـــى

١ ـ مدخل :

لست أغالى إن قلت أن كتاب الدكتور محمد عابد الجابرى " نقد العقل العربى " بجزئيه ، هو أهم وألمع ما صدر من دراسات حول نقد العقل العربى ، سواء من حيث الإحاطة والشمول والعمق والغوص فى مختلف الجوانب اللغوية والفقهية والكلامية والفلسفية فى تراثنا العربى القديم ، أو من حيث ما وصل إليه من نتائج جديدة باهرة حول وقائع هذا التراث العربى القديم ، مهما اختلفنا أو اتفقنا حولها ، أو من حيث ارتباط هذا العمل بمشروع ثقافى شامل يتطلع به الجابرى إلى الإسهام فى تجديد الفكر والواقع القريبين تجديدا عقلانيا نقديا .

على أن الإشكالية الأساسية التى يثيرها هذا الكتاب القيم ، بل المشروع الجليل الذى يقدمه الجابرى هو منهجه نفسه ، الذى يتمثل فى الإقتصار على التحليل المعرفى " الإبستمولوجى " فى نقده للعقل العربى بل وفى الدعوة إلى تجديده كذلك .

والحقيقة أن التحليل الإبستمولوجى الذى يتسلح به الجابرى فى نقده للعقل العربى هو فضيلته الكبرى . فالتحليل الإبستمولوجى هو بغير شك إضافة غنية إلى مناهج البحث فى الفكر العربى المعاصر ، وهو فى استخدام الجابرى له محاولة غير مسبوقة بهذا المستوى الرفيع من الإحاطة والعمق واللمعان . إلا أن هذه الفضيلة نفسها هى فى تقديرى نقطة القصور فى هذا العمل النقدى الكبير . فهذا التحليل الإبستمولوجى للفكر العربى لايقوم فحسب مفصولا ومنبتا عن الجذور والأسس الاجتماعية والتاريخية لهذا الفكر ، وإنما يمتد هذا التحليل ليصبـح سندا ومرتكزا لإصدار حكم عام قاطع على العقل العربى كله . إن التحليل الإبستمولوجى لوقائع الفكر عملية بالغة الأهمية بغير شك ، ولكن الإقتصار عليها ثم إصدار حكم شامل تأسيسا عليها وحدها ، يسقط هذا الحكم فيما يمكن أن نسميه بالنزعة الإبستمولوجية ، التى لاتفضى إلى قصور هذا الحكم عن الإحاطة بحقائق الواقع الثقافى والحياتى فحسب ، بل إلى قصور كذلك فى منهج تغيير هذا الواقع وتجديده ، بل إلى قصور فى الرؤية العقلانية النقدية عامة .

ولست أشك لحظة فى إدراك الجابرى للعلاقة الحميمة والضرورية بين الأبنية الإبستمولوجيـــة وركائزها الأيديولوجية والاجتماعية والتاريخية عامة بل هو يؤكد هذا بإشارات سريعة وعامة فى أكثر من موضع فى كتابه ، ولكنه فى نقده للعقل العربى فى هذا الكتاب يحرص على الفصـــل

* بحث قدم فى ندوة العقل العربى التى انعقدت فى تونس فى إطار المجلس القومى للثقافة .

المنهجى بينهما والإقتصار على البعد الإبستمولوجى للعقل العربى ، مما يفضى إلى هذه النزعة الإبستمولوجية . وأكاد أرى هذه النزعة تبرز كتيار مستحدث فى فكرنا العربى المعاصر ، أقول النزعة ولا أقول التحليل ، ولهذا فلعل مناقشة هذه النزعة عند الجابرى أن تكون فى الوقت نفسه مناقشة لهذه النزعة فى الفكر العربى المعاصر بشكل عام .

وإذا كنا نتعرض فى هذه الدراسة بالنقد لنقد الجابرى للعقل العربى ، فنحن فى الحقيقة ننطلق فى إطار دعوته نفسها إلى العقلانية النقدية . ولهذا فلن يكون نقدنا غير تهميش متواضع على متنه العظيم ، مهما كانت مساحة الاختلاف المنهجى بين المتن والهامش .

ولهذا يكون من الأوفق لهامشنا أن يواكب المتن فى بنيته ، أى يتحرك من الجزء الأول الخاص بتكوين بنية العقل العربى إلى الجزء الثانى الخاص ببنية هذا التكوين . ولن يكون ـ للاسف ـ تهميشا تفصيليا لمختلف ما قدمه الجابرى من تحليل وتفسير لنصوص العقل العربى التى قام بنقدها ، بل سيقتصر على بعض ملاحظات منهجية عامة على المحاور الأساسية فى نقد الجابرى ، أرجو أن تكون تمهيدا لدراسة تفصيلية تحليلية للمتن نفسه .

ولهذا فمن الضرورى أن نبدأ فى تقديم خلاصة عامة لنقد الجابرى للعقل العربى فى تكونه وفى بنيته .

٢ ـ تكوين البنية :

يسأل الجابرى : كيف تكَّون العقل العربى ويجيب على سؤاله هذا بالجزء الأول من كتابه . وأسأل السؤال نفسه على نحو مختلف " كيف كون الجابرى ملامح العقل العربى ؟ فالصورة التى يقدمها الجابرى لتكوُن العقل العربى هى فى الحقيقة ثمرة تعريفات وتحديدات ومقدمات واستخلاصات وتعميمات معينة .

وهذا أمر طبيعى بالنسبة لكل مبحث ولكل باحث . ولكن يبقى السؤال عن مدى موضوعية هذه الثمرة الأخيرة لكل هذه العمليات الذهنية ، كما يبقى كذلك السؤال حول حدود وطبيعة هذه العمليات الذهنية نفسها . أو بتعبير آخر ، إننا ننتقل من نقد العقل المنقود إلى نقد العقل الناقد .

كيف عرف الجابرى العقل العربى عامة ؟ وكيف حدد معالم العقل العربى بوجه خاص ؟ إن مفهوم العقل الذى يدرسه ويحلله الجابرى بعيد كل البعد عن مفهوم " العقلية " التى تعنى حالة ذهنية فطرية وطبيعية وقارة تحكم نظرة الفرد والجماعة ، كما تحكم العوامل البيولوجية الموروثة سلوكها وتصرفاتها (١) . ومفهوم العقل عند الجابرى بعيد كل البعد كذلك عن المفهوم العرقى الضيق . فالعقل عنده هو جملة القواعد المستخلصة من موضوع ما ، أى الموضوع الذى يتعامل معه الإنسان (٢) . ولهذا تتعدد العقول بتعدد الموضوعات الخاصة . وتأسيسا على هذا فان الموضوع الذى تعاملت معه الفعالية الذهنية لمفكرى الإسلام ، كما يقول الجابرى ، موضوع ذو خصائص مميزة تختلف عن خصائص الموضوع الذى تعاملت معه الفعالية الذهنية لمفكرى اليونان

أو فلاسفة أوروبا . وبالتالى فإن القواعد التى استخلصتها الفعالية الفكرية العاملة داخل الثقافة العربية الإسلامية ستكون مختلفة عن القواعد التى شكلت جوهر العقل اليونانى أو العقل الأوروبى (٣) . العقل إذن عند الجابرى هو أداة للإنتاج النظرى أو منظومة من قواعد النشاط الذهنى مستخلصة من ثقافة خاصة ، وتتكون هذه الأداة أو المنظومة أو القواعد لاشعوريا خلال الممارسة الثقافية لتشكل فى النهاية النظام المعرفى لثقافة ما (٤) . ويحدد الجابرى عصر التدوين كنقطة بداية لتكوين هذا النظام المعرفى للثقافة العربية الإسلامية . على أنها نقطة البداية ونقطة النهاية فى الوقت نفسه . ذلك أن النظام المعرفى للثقافة العربية قد اكتمل تماما فى مرحلة التدوين ، ولم يتغير منذ ذلك الوقت وما زال سائدا فى ثقافتنا حتى يومنا هذا ومن هنا فإن النظام المعرفى أو البنية الذهنية الثاوية فى الثقافة العربية كما تشكلت فى عصر التدوين لا تزال الإطار المرجعى للعقل العربى حتى اليوم . وعلى هذا فهى ثقافة ذات زمن واحد ، زمن راكد يعيشه الإنسان العربى اليوم مثلما عاشه أجداده فى القرون الماضية (٥) . وبرغم هذا فإن الجابرى لاينكر أن هذه الثقافة ذات البنية المعرفية المحددة ، وذات الزمن الواحد الراكد ، تستند إلى ركائز وأسس ايديولوجية وسياسية . ولكنه يؤكد حرصه الدائم على توجيه الاهتمام إلى الجانب الإبستمولوجى وحده ، أى إلى آلية التفكير وطريقة الإنتاج النظرى فى العلوم العربية (٦) ، مفصولا عن هذه الركائز والأسس ، فضلا عن أنه يقصر دراسته ـ كما يقول ـ على جانب الثقافة " العالمة " دون الثقافة الشعبية .

والجزء الأول من " نقد العقل " هو محاولة لتحديد معالم هذه البنية المعرفية الثاوية ، واثباتها اثباتا يرتفع بها ـ كما يقول ـ إلى " مستوى الحقيقة " التاريخية ، لا بل الحقيقة العلمية ، وسيكون ذلك بـ" التحليل الملموس للواقع الملموس " (٧) .

فما هى هذه المعالم التى تكوّن البنية المعرفية للعقل ، وكيف تكونت أولا ؟

يصنف الجابرى مختلف المعارف والعلوم فى الثقافة العربية الإسلامية فى ثلاث مجموعات هى علوم البيان من فقه وكلام وبلاغة ويطلق عليها اسم " المعقول الدينى " وآليتها المعرفية هى قياس الغائب على الشاهد . والمجموعة الثانية هى مجموعة علوم العرفان وتضم التصوف والفكر الشيعى والفلسفة الاسماعيلية والتفسير الباطنى للقرآن والفلسفة الإشراقية والكيمياء والتطبيب والسحر والطلسمات وعلم التنجيم . ويطلق الجابرى على هذه العلوم اسم " اللامعقول العقلى " أى الذى ينسب إلى العقل لا إلى الدين أو " العقل المستقيل " ، وتقوم على نظام معرفى هو الكشف والتجاذب والوصال . أما المجموعة الثالثة فهى علوم البرهان التى تضم المنطق والرياضيات والطبيعيات بأنواعها المختلفة والإلهيات بل الميتافيزيقا . ويؤسسها نظام معرفى واحد يقوم على الملاحظة التجريبية والإستنتاج كمنهج ، ويطلق عليها الجابرى " اسم المعقول العقلى " كرؤية واستشراف (٨) .

أما علوم البيان فقد تشكلت دفعة واحدة هى مرحلة التدوين ، واستكمل البناء كله منذ هذه اللحظة الأولى فسيبويه والفراهيدى وضعا أصول النحو واللغة ، والشافعى وضع أصول الفقه ،

والمعتزلة والأشاعرة وضعوا أسـس الكلام . وهذه العلوم جميعا على تنوعها تقوم على منهج قياس الغائب على الشاهد ، ويتحقق بها اكتمال بناء الثقافة العربية ، بل بناء العقل العربـي كله ، مما أفضى إلى تجميد هذا العقل .

ففى مجال اللغة قام التدوين على أساسين : أساس قياسى نظرى ، قولب اللغة وحنطها ، ومصدر سماعى يعكس علما بدويا حسيا لاتاريخيا هو الذى صنع بلغتـه " العالم " العربى منذ ذلك الحين حتى اليوم (٩) . أما فى مجال الفقـه ، فلقد قصر الجابرى تحليله على الجانب النظرى منه دون الجانب التطبيقى . ورأى فى هذا الفقه النظرى تأثرا بمنهج علماء اللغة والنحو . وكان الشافعى هو المشرِّع والمؤسس لأصول الفقه بل لأصول الفكر العربى كله مقيما هذا التأسيس على الربح القياسى بين الجزء والجزء ، وبين الفرع والأصل ، وأصبح النص معه هو السلطة المرجعية الأساسية للعقل العربى وفاعلياته (١٠) . ولقد تبنت جميع المذاهب الفقهية باستثناءات قليلة ـ كما يقول الجابرى ـ قواعد القياس الذى اتخذه الشافعى منهجا له (١١) .

وكان الأشعرى امتدادا للشافعى فى علم الكلام ، فقد أسس نظرية أهل السنة فى الخلافة مرتكزا على أصول الشافعى (١٢) . بل لايجد الجابرى اختلافا بين مشروع المعتزلة ومشروع الشافعى " فالعقل هنا مع المعتزلة أو هناك ، الشافعى مجرد أداة .. فهو فى جميع الأحوال فى خدمة الكتاب والسنة وليس بديلا عنهما " (١٣) والتعامل مع الأصول فى علم الكلام المعتزلى بنفس الالية الذهنية التى يتم بها مع نفس الأصول فى الفقه ، إنها آلية رد الفرع إلى الأصل التى لا تختلف فى شئ ـ كما يقول الجابرى ـ بوصفها آلية ذهنية لا غير ، عن القياس ، قياس الفرع إلى الأصل ، أو الغائب المجهول على الحاضر المعلوم (١٤) .

وكذلك الأمر فيما يتعلق بالبلاغة فهى جميعا ترجع إلى التشبيه . والتشبيه كما يقول الجابرى يستهدف الانتقال بالمخاطب من المعقول إلى المحسوس مما يجعل منه قياسا يلحق فيه المجهول الغائب بالمعلن الشاهد عبر صفة شبه بينهما (١٥) أى هو نفسه القياس الذى يشكل آلية العقل المنتج للثقافة العربية فى النحو والفقه والكلام (١٦) .

هناك إذن آلية ذهنية واحدة ، قوامها قياس الغائب على الشاهد وربط الفرع بالأصل وهى التى تشكل طبيعة الفعل العقلى الذى يؤسس الإنتاج المعرفى فى علوم البيان جميعا .

أما علوم العرفان ، فهى لم تنشأ إنشاء فى عصر التدوين ، وإنما هى امتداد لا أكثر ولاأقل لموروث قديم ، أو لبنيات عقائد وثقافات سابقة على الإسلام . ولقد أخذ هذا الموروث يتسرب إلى الثقافة العربية الإسلامية ، عند توقف الفتح السياسى والدينى الموجه إلى الخارج . تسرب هذا الموروث القديم ليحل محل الفتح الموجه إلى الخارج فى صورة فتح " مضاد " موجه إلى الداخل ، " فى شكل موروث فلسفى علمى (١٧) . تسرب هذا الموروث القديم إلى داخل ساحة المعقول الدينى معارضاً إياه بلا معقوليته المتمثلة فى المعتقدات المجوسية والمانوية ومذاهب الصابئة والاسرائيليات ، التى أخذت تبرز فى الفكر الشيعى وما يرتبط به من تيارات باطنية

وفلسفات إشراقية . وقد أخذت هذه الايديولوجيات السلاموية ـ على حد تعبير الجابرى ـ تتخذ موقف المعارضة للسلطة المركزية الى كانت تتمسك فى الغالب " بالمعقول " الدينى العربى البيانى كايديولوجية رسمية (١٨) . على أن هذا الموروث القديم ليس دخيلا وأجنبيا بل نجد أصوله وفصوله ـ كما يقول الجابرى ـ فى الحياة الفكرية الجاهلية ، ولهذا فهو جزء من تاريخنا القومى . ولقد كان العقل المستقيل الذى تحمله الهرمسية أول ما انتقل إلى الثقافة العربية الإسلامية من عناصر الموروث القديم وذلك عبر الكيمياء والتنجيم للعلم السحرى الهرمسى اللاعقلانى والأفلاطونية المحدثة (١٩) . ثم أخذ هذا العقل المستقيل يتخذ مواقع له فى مختلف قطاعات الفكر العربى الإسلامى السنى (٢٠) رغم الاختلافات بينهما من حيث النظام المعرفى فى كل منهما . ولهذا لجأت الدولة العباسية فى عهد المأمون إلى السعى إلى تنصيب العقل فى الثقافة العربية الإسلامية ، وإقامة التحالف بينهما وبين المعقول الدينى " لصد الهجمات الغنوصية التى لم تكن تهدد العباسيين كدولة فحسب بل تهدد الفكر الدينى الرسمى بشقيه المعتزلى والأشعرى . بل أن هذا الخطر هو الذى أدى ـ كما يقول الجابرى ـ إلى فرض المصالحة بين العرفان الصوفى والبيان العربى (٢١) .

أما المجموعة الثالثة من العلوم العربية فهى التى يطلق عليها الجابرى اسم البرهان . وسنجد بداية هذه المجموعة من العلوم وما تمثله من نظام معرفى برهانى فى المشرق عند الكندى وإلى حد كبير عند الفارابى برغم تأثره بالافلاطونية المحدثة إلا أن الإزدهار الحقيقى لهذا النظام المعرفى قد تحقق كما يذهب الجابرى فى الأندلس والمغرب .

ولهذا فهو يعتبر هذه المرحلة من الإزدهار البرهانى فى الاندلس والمغرب زمنا ثقافيا عربيا آخر ، متواكبا مع الزمن الثقافى العربى فى المشرق . إنه زمن ثقافى عربى آخر لاختلافه المعرفى عن الزمن الثقافى المشرقى الذى كان يسود فيه البيان والعرفان .

لقد قامت الدولة الأموية فى الاندلس عام ١٣٩هـ ، وكان لها خصمان تاريخيان كما يقول الجابرى : الخلافة العباسية والخلافة الفاطمية . وتقوم كل منهما على ايديولوجية مختلفة عن الأخرى . فالأولى سنية والثانية شيعية . ولهذا كان لابد من البحث عن ايديولوجية أخرى . وبما أن النظم المعرفية المتناقضة فى الثقافة العربية آنذاك كانت ثلاثة هى البيان والعرفان والبرهان ، وبما أنه ليس فى الإمكان إضافة نظام معرفى آخر ، فإن عملية التجاوز المطلوبة كان لابد أن يبحث لها عن طريق جديد فى التعامل مع هـذه النظـم المعرفية (٢٢) .

كانت ظاهرية ابن حزم ذات الطابع العقلانى النقدى على حد تعبير الجابرى بمثابة إعلان نضالى للمشروع الايديولوجى الذى يختمر فى الاندلس ليكون السلاح النظرى الذى تواجه به الدولة الأموية خصميها التاريخيين : الفاطميين ، والعباسيين فى بغداد (٢٣) . أراد ابن حزم أن يؤسس البيان تأسيسا منطقيا يقينيا أى على البرهان . وكان خطاب ابن تومرت ودولته الموحدية التجسيد لهذا الزمن الثقافى البرهانى الجديد ، وكان يتمثل ذلك فى رفض مبدأ قياس الغائب على الشاهد ، وفى الدعوة إلى ترك التقليد والعودة إلى الأصول والاستناد إلى الاستدلال

المنطقى الارسطالى . كانت بداية جديدة ـ كما يقول الجابرى ـ للعقل العربى . بدأت بابن حزم وتواصلت فى الشاطبى وابن باجه وابن رشد وابـن خلدون . ولكن ما أن اكتمل تأسيس هذه المرحلة الجديدة من الزمن الثقافى العربى التى كانت تتسم بنظام معرفى هو نظام " المعقول العقلى " حتى أنطفأ شعاعها وأخذ يسود عصر الانحطاط واللاعقلانية ، أى استقالة العقل وانتصار العرفان .

وفى نهاية هذا الجزء الأول من نقد العقل العربى المكرس لتكوين هـذا العقل ، يثير الجابرى قضيتين : الأولى هى : لماذا انتهى الأمر بالعقل البيانى العربى إلى هذه الوضعية . والجابرى لاينكر أثر العوامل السياسية والاجتماعية ، ولكنه يكتفى بالإشارة العابرة إلى هذا ـ كما يشير كذلك إلى احتلال " العقل المستقيل " الهرمسى لمواقع أساسية فى الثقافة العربية منذ عصر التدوين . ولكنه لايكتفى بهذين الأمرين تفسيرا لظاهرة جمود العقل العربى وهزيمته فى معركته ضد العرفان وإنما يسعى إلى البحث عن سبب آخر داخل العقل البيانى نفسه (٢٤) . ويستعير الجابرى إجابته على هذا السؤال من الباحث الفرنسى " فيستوجيير " فى دراسته للغنوصية وأسباب تراجع العقلانية اليونانية (٢٥) . لقد فسر استقالة العقل اليونانى باحتقار هذا العقل للتجربة وتعاليه عليها . والجابرى يفسر استقالة العقل العربى بهذا التفسير نفسه ، فالعقل البيانى العربى لم يكن يقبل بطبيعته التجربة ـ كما يقول ـ وكانت هذه نقطة ضعفه الأساسية والخطيرة . فالموضوع الذى تعامل معه ولا يزال الذى نشأ وتكون خلال التعامل معه ، هو النصوص " فإن ما يمكن استنباطه من قواعد تحكم النص اللغوى أو تشريعات تستقى من النص اللغوى ، محدود تماما " (٢٦) وهذا ماحصل بالفعل فى مجال العلوم العربية الإسلامية التى انتهى كل شئ فيها فى مرحلة تأسيسها ، مرحلة عصر التدوين ... دائرة انغلقت إلى الأبد فأصبحت الحركة فيها حركة دائرية بالضرورة تكرس التكرار والرتابة وتلتهم ماتنتج . فصار الزمن فيها زمنا مكرورا معاداً ، زمنا ميتا " .

على أن الجابرى يستعير إجابة ثابتة من المستشرق " جيب " هى أن تقنين العقل العربى لم يأت نتيجة لتطور منتجاته بل بدأ " بتحديد مجال حركة العقل البيانى العربى وطريقة عمله ، كان ذلك فى اللغة والنحو والفقه والكلام .. إذن لم يكن فى إمكان العقل البيانى العربى أن يتقدم أكثر مما فعل .. اكتمل البناء .. فأصبح العقل البيانى العربى سجين هذا البناء الذى طوق نفسه ، فلم يكن من الركود مناص ولا من " التقليد " مفر " (٢٧) .

أما فيما يتعلق بعلوم البرهان ، فانها كانت مرتبطة بالمنظومة الارسطية التى كانت ـ كما يقول الجابرى ـ قد اكتملت وانغلقت مع صاحبها ... وتحولت إلى منظومة ميتافيزيقية (٢٨) . وماكان يمكن الخروج عليها إلا بكسرها كما تم الأمر فى أوروبا ولم يتم فى الثقافة العربية الإسلامية .

أما المسألة الثانية التى أثارها الجابرى فى نهاية هذا الجزء الأول من كتابه فترتبط بالممارسة العلمية التجريبية فى الثقافة العربية .

إن الجابرى يسجل ما حققته هذه الممارسة من نضج وتقدم ولكنه يسجل من ناحية أخرى أن هذه الممارسة العلمية بقيت طوال الوقت خارج مسرح الصراع فى الثقافة العربية الإسلامية ، وظلت على هامش النظم الفكرية والايديولوجية المتصارعة ، ولم يشارك العلم العربى فى تغذية العقل العربى ولا فى تحديد قوالبه وفحص قبلياته ومسبقاته ، فبقى الزمن الثقافى العربى هو هو ممتداً على بساط واحد من عصر التدوين إلى عصر ابن خلدون ، وركد هذا الزمن وتخشبت موجاته منذ عصر ابن خلدون إلى النهضة الحديثة الى لم تتحقق بعد (٢٩) .

وهكذا ينتهى الجابرى إلى الإجابة على السؤال المستمر : لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم ، يجيب الجابرى على هذا السؤال إجابة إبستمولوجية خالصة قائلا : أن المسلمين تأخروا ... حينما بدأ العقل عندهم يقدم استقالته ... فى حين بدأ الأوروبيون يتقدمون عندما بدأ العقل عندهم يستيقظ ويسائل نفسه . فالرأسمالية هى بنت العقل (٣٠) .

٣ ـ بنية التكوين :

لعلنا لاحظنا أثناء عرضنا السابق لتكوين بنية العقل فى الجزء الأول من كتاب نقد العقل ، أننا كنا نعرض كذلك فى كثير من الأحيان للبنية المعرفية لهذا العقل المتكون ، إلا أننا فى الجزء الثانى من هذا الكتاب المخصص لبنية العقل ، سيضع الجابرى أيدينا على الآليات الدقيقة التى تحدد النظام المعرفى لمختلف مجاميع العلوم العربية الإسلامية . ففى مجموعة علوم البيان ، من نحو وفقه وكلام وبلاغة ، يسجل الجابرى منذ البداية ، وبعد قراءة لمدلول العقل فى معجم لسان العرب ، أن الرؤية التى تكرسها النظرة البيانية للمعرفة هى رؤية الانفصال وليست رؤية الاتصال (٣١) . والمشكلة الإبستمولوجية الرئيسية التى أسست النظام المعرفى البيانى وأخذت تغذيه من عصر التدوين إلى اليوم هى مشكلة الزوج : اللفظ / المعنى (٣٢) وهى المشكلة التى سيطرت ـ كما يقول الجابرى ـ على تفكير اللغويين وشغلت الفقهاء والمتكلمين واستأثرت باهتمام البلاغيين والمشتغلين بالنقد . فى دراسات هؤلاء جميعا يتبين الجابرى ميلا عاما واضحا للنظر إلى اللفظ والمعنى ككيانين منفصلين ، أو على الأقل كطرفين يتمتع كل منهما بنسبة واسعة من الإستعلاء على الآخر إن اللفظ العربى كما يقول يتمتع منذ البدء بكيان خاص به فى استقلال عن المعنى (٣٣) . ولهذا كانت الإشكالية الأساسية فى النظام المعرفى البيانى تدور حول محور واحد هو العلاقة بين اللفظ والمعنى ، كيف يمكن اقامتها وضبطها وما أنواعها (٣٤) . والجابرى لاينكر أن هناك من كان يقول بأن الألفاظ تدل على المعانى بذاتها . ولكن هذه النظرية الطبيعية رفضت ـ كما يقول ـ من الأغلبية الساحقة من اللغويين والمتكلمين والفقهاء (٣٥) . فالجملة الاسمية لايتعلق الأمر فيها بحمل معنى من المعانى على موضوع ، بل يتعلق فقط بالاخبار عن اسم وقع الابتداء به فى الكلام (٣٦) . وفى علم أصول الفقه ـ كما يقول الجابرى ـ يتجه النشاط الذهنى من اللفظ إلى المعنى ، كما هو الشأن فى علم النحو وعلم البلاغة . كانت النتيجة فى الفكر البيانى ـ كما أشرنا من قبل ـ هى الانتقال أولا من اللفظ والمعنى وبروز أهمية اللفظ والاهتمام بالجزئيات على حساب الكليات (٣٧) . وفى الصراع داخل علم الكلام حول

مسألة خلق القرآن تبلور حل وسط للمشكلة فى الفصل فى الخطاب بين المعانى التى تقرم فى النفس وبين الألفاظ باعتبارها حروفا تلفظ باللسان . (٣٨) المهم أن المشكلة التى كانت تشغل اهتمام العلوم البيانية هى إشكالية اللفظ والمعنى ولم يكن هناك اهتمام بعلاقة اللغة بالفكر ولا اهتمام بدور اللغة فى عملية التفكير (٣٩) لم يكونوا قادرين على الاهتمام بأولية التفكير على التعبير وأولية المعنى على اللفظ ، وكان ذلك بسبب انشغالهم بموضوعات هى نصوص ، وليست وقائع . ولهذا كذلك كان إقتصارهم على الانتقال من اللغة إلى الفكر ، من النص إلى معقول النص (٤٠) . أما فى الفقه فقد همشوا ـ كما يقول الجابرى ـ مقاصد الشريعة وأصبحت مقاصد اللغة هى المتحكمة (٤١) ورهن الفقهاء التشريع بقيود العلاقة بين اللفظ والمعنى . وفى مجال البلاغة كانت السلطة للشكل (٤٢) .

ويعرض الجابرى لسمة أخرى للبنية البيانية هى اللاسببية أو التجويز ، مؤكدا أنه فى مجال علم الكلام لم يكن موقف المعتزلة مختلفا فى جوهره عن موقف الاشاعرة فى هذا الموضوع .

فهى عندهم ليست علاقة ضرورية بين الحوادث بل هى علاقة اقتران بينهما ، أما الفعل الناتج فهو فعل الله . الإطراد الذى نلاحظه فى الطبيعة هو عبارة عن " عادة " من عاداتنا نحن ، فى أن نتوقع حدوث الاحراق كلما مست النار الحطب (٤٣) . ويشير الجابرى إلى نفس هذا الاتجاه الانفصالى فى مفهوم الزمن عند كل من المعتزلة والاشاعرة تأسيسا على القول بنظرية الجوهر الفرد . فالزمن عندهما مؤلف من أجزاء صغيرة هى آنات منفصلة . ويقول الجابرى بامتداد هذا المفهوم الذرى للزمان فى رؤية النحاة والمؤرخين (٤٤) عامة (باستثناء ابن خلدون طبعا كما سيقول بعد ذلك) . على هذا فليس ثمة اختلاف بين المعتزلة والاشاعرة من الناحية الإبستمولوجية وإنما الخلاف بينهما هو خلاف مذهبى ايديولوجى حول أسبقية العقل على ورود السمع عند المعتزلة والسمع دون قضية العقل عند الاشاعرة . ويقول الجابرى أن هذا الخلاف يؤسس مذهبا دينيا فى المسؤولية والجزاء وليس وجهة نظر فى المعرفة (٤٥) . وهكذا يميز الجابرى بين التوافق الإبستمولوجى والاختلاف الايديولوجى . ويفسر الجابرى هذه الرؤية البيانية للعالم التى تقوم على الانفصال والتجويز بردها إلى سلطة اللغة العربية ، وإلى احتكام اللغة العربية إلى عالم الجزيرة العربية فى الجاهلية ، العالم الجغرافى ، والعالم القبلى ، والعالم الثقافى الفكرى . فالمبادئ التى تحكم الرؤية البيانية للعالم وفى مقدمتها مبدأ الانفصال ومبدأ التجويز تعود إلى أصل لها فى عالم العرب . (٤٦) ويتكشف هذا الأصل فى " الطبيعة الرملية التى تقوم على الانفصال والتجاور ـ لا التجاوز أو التداخل ـ بين حباتها كما يتكشف فى العلاقة القبلية التى تتكون من مجموعة من الأفراد المنفردين . إن العلاقات فى المجتمع الرعوى هى علاقات انفصال ، وكذلك الأمر بالنسبة لمبدأ التجويز الذى نجده بدوره فى البيئة الصحراوية التى تقطعها التغييرات المفاجئة (٤٧) . كما سنجد الاستدلال البيانى كذلك ـ كما يقول الجابرى ـ فى الممارسة العقلية الجاهلية ، فبنية هذه الممارسة الإعرابية الجاهلية كانت التشبيه الذى يقوم على المقاربة بين طرفين (٤٨) ، لأن الرؤية التى تؤسسها المقاربة هى الانفصال .

ولهذا فإن وظيفة الاستدلال البيانى تشبيها بلاغيا كان أو قياسا فقهيا أو كلاميا أو نحويا هى المقاربة بين الأشياء ، وتقريب بعضها إلى بعض بهدف البيان والإظهار (٤٩) . بل إن أصول وفصول الاستدلال بالشاهد على الغائب نجدها ـ كما يقول الجابرى ـ فى علوم العرب من نجامة وقيافة وفراسة وكهانة ، وهى الية ذهنية تقوم على الاستدلال بالأثر والاشارة (٥٠) . وهو ليس تعبيرا عن مبدأ السببية . لأن الاستدلال السببى هو استدلال بعلة على معلول أو معلول على علة ، أما الامارات فكل ماتفيده هو أن الغائب كان حاضرا نوعا من الحضور أو أنه سوف يحضر (٥١) . ولهذا يحكم عالم الإعرابى مبدأ الانفصال والتجويز والمقاربة ، وهو المبدأ الذى يحكم عالمنا القائم على لغة هذا الاعرابى ، وعالمه بالتالى ، كما يقول الجابرى .

أما العرفان العقلى فهو نقيض البيان . فبعض العلوم السحرية تقوم على نقيض مبدأ التجويز ، إذ تقوم على مبدأ الحتمية الكونية (٥٢) . والمادة المعرفية للعرفان تنتمى إلى الموروث العرفانى القديم السابق على الإسلام والهرمسى خاصة كما سبق أن ذكرنا . وإذا حررنا العرفان الشيعى الاثنى عشرى والإسماعيلى من مضمونه السياسى وجردنا العرفان الصوفى من الشكل البيانى الذى ارتداه ... لوجدنا أنها جميعا هى هى الموروث العرفانى القديم . فما من فكرة ـ كما يقول الجابرى ـ يدعى العرفانيون أنهم حصلوا عليها عن طريق الكشف إلا ونجد أصلها مباشرا أو غير مباشر فى الموروث العرفانى السابق ، وهنا يصدق المثل القائل ـ كما يقول الجابرى ـ لاجديد تحت الشمس مائة فى المائة (٥٣) . ويقول الجابرى أن الكشف ليس إلا عملية ذهنية معروفة تقوم على المماثلة . والكشف المعرفى هو أدنى درجات الفعالية العقلية إن الرؤية السحرية هى المضمون الأول والأخير للعرفان كموقف والعرفان كنظرية ، إنها الرؤية السحرية للعالم التى تكرسها الأسطورة ، والتى تفضى بالعارف إلى تأليه ذاته (٥٤) .

فإذا انتقلنا إلى علوم البرهان ، وجدنا أنها تعتمد على قوى الإنسان الطبيعية وحدها دون غيرها ـ كما يقول الجابرى ـ (من حس وتجربة ومحاكمة عقلية) فى أكتساب معرفة بالكون ككل وكأجزاء ، لا بل لتشييد رؤية للعالم يكون فيها من التماسك والانسجام ما يلبى طمرح العقل إلى إضفاء الوحدة والنظام على شتات الظواهر ويرضى نزوعه الملح والدائم إلى طلب اليقين (٥٥) .

وتعتمد هذه العلوم البرهانية على منهج أرسطو وتوظف جهازه المفاهيمى والهيكل العام للرؤية التى شيدها عن العالم ، عن الكون والإنسان والله (٥٦) . إلا أن هذا المنهج البرهانى تحول فى المشرق إلى مجرد آلية ذهنية شكلية يراد منها أن تحل محل آلية ذهنية شكلية هى الأخرى ، آلية الاستدلال بالشاهد على الغائب ، مما أفقده وظيفته الأصلية التى أرادها له أرسطو ، وظيفة التحليل والبرهان وهذا ماحدث بوجه خاص فى فلسفة ابن سينا التلفيقية كما يذهب الجابرى ، التى تحقق فيها تداخل تلفيقى بين العرفان والبرهان (٥٧) . إلا أن البرهان وجد نقطة انطلاق جديدة له فى الاندلس والمغرب . وقد تجلى فيما يسميه الجابرى بالنقد التجاوزى أو العقلانية النقدية فى ظاهرية ابن حزم . وابن حزم يبطل القياس البيانى لأنه يقوم

كما يقول على قياس أشياء على أشياء من أنواع مختلفة ولكنه لايبطله على اطلاقه وإنما يقول بجوازه بين أفراد النوع الواحد (٥٨) . ويقوم البرهان فى امتداده بين ذلك فى الاندلس والمغرب على تأكيد القياس الجامع والاستقراء والسببية ومقاصد الشريعة والنظرة التاريخية .

ويختتم الجابرى هذا الجزء الثانى من نقده للعقل العربى بتأكيده على أن سلطات ثلاث رئيسية هى التى تشكل بنية العقل العربى : هى سلطة اللفظ وسلطة الأصل التى يستند اليها قياس الغائب على الشاهد وسلطة التجويز . فالعقل العربى ـ كما يقول ـ " يتعامل مع الألفاظ أكثر مما يتعامل مع المفاهيم ، ولايتعامل إلا انطلاقا من أصل أو بتوجيه من أى سند سلفى ، هذا إلى جانب أن آلية هذا العقل فى تحصيل المعرفة (ولانقول إنتاجها) هى المقاربة (أو القياس البيانى) والمماثلة (القياس العرفانى) . والعقل فى كل هذا يعتمد التجويز كمبدأ ، وكقانون عام يؤسس منهجه فى التفكير ورؤيته للعالم (٥٩) . هذه السلطات الثلاث هى ذاتها التى تشكل بنية النظم المعرفية فى الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة (٦٠) وهنا يتساءل الجابرى منتقلا من نقده للعقل العربى عامة إلى التساؤل العملى عن سبيل التغيير والتجديد فى بنية العقل العربى وتأسيس بنيـة أخرى . وهو يؤكد أن هذا لن يتحقق إلا بالممارسة ، الممارسة العقلانية فى شئون الفكر والحياة ، ولكن فى مقدمة ذلك ممارسة العقلانية النقدية على التراث (٦١) . مرة أخرى ما السبيل للتغيير والتجديد فى بنية العقل العربى ؟ ويجيب الجابرى : لابداية من الصفر وإنما من داخل التراث نفسه " لابد من الانتظام فى عمل سابق ، أعنى فى التراث " ثم يؤكد أن ماتبقى من تراثنا الفكرى الاجتهادى قابلا لأن ننتظم فيه فى عملية التجديد والتحديث المطلوبة هى تلك الجوانب التى أبرزناها فى المشروع الثقافى الأندلسى (٦٢) فبهذا ـ كما يقول الجابرى ـ يتحرر العقل العربى من ذلك التصور الذى يربط بين التجويز وبين اللاعقل والعبث المخيف وبين العقيدة الدينية نفسها ... ويصبح القول بارتباط المسببات باسبابها ارتباطا ضروريا جزءا من العقيدة الدينية " (٦٣) .

هذه باختصار شديد الملامح الرئيسية العامة لنقد الجابرى للعقل العربـى فى تكوينه وفى بنيته . ويبقى بعد ذلك تهميش ببعض الملاحظات ذات الطابع المنهجـى العام . بل اعترف أنها ذات طابع سجالى كذلك فى معظمها ولاتغنى عن التحليل والدراسة التفصيلية لمتن الجابرى . ولكن حسبى أن تكون هذه الملاحظات المنهجية خطوة تمهيدية لذلك التحليل ولتلك الدراسة التى أرجو أن أقوم بها فى المستقبل .

على هامش المتن الجابرى أسوق هذه الملاحظات المنهجية متدرجا بها من تكوين العقل إلى بنيته :

١ ـ لاشك أن الفصل بين التحليل الإبستمولوجى والدلالة الموضوعية والمضمونية فصل مشروع بل ونافع منهجيا ، ولكن بشرط ألا نستخلص من التحليل الإبستمولوجى وحده حكما شاملا على الموضوع المدروس وخاصة إذا كان هو العقل البشرى . على أن هذا هو ما فعله الجابرى فى نقده للعقل العربى فلقد اقتصر على التحليل الإبستمولوجى لكنه استند إلى هذا

التحليل وحده لتعميم الحكم على العقل العربى عامة . على أنه فى أكثر من موضع خلط بين التحليل الابستمولوجى والتفسير والتقييم الموضوعى والايديولوجى مما يؤكد إدراكه لقصور الاكتفاء بالتحليل الابستمولوجى . ففى حديثه مثلا عن العلاقة بين العرفان الشيعى والعرفان الصوفى نجده يقول " ليس ثمة شك فى اشتراك العرفان الشيعى والعرفان الصوفى فى أصل واحد هو الهرمسية ولذلك فالتمييز بينهما من الناحية الابستمولوجية لا معنى له . ولكن التمييز بينهما يصبح ضروريا ، إذا نظرنا إلى الوظيفة الايديولوجية السياسية التى كانت لكل منهما داخل الحياة (٦٤) العربية " ومعنى هذا أن التحديد الابستمولوجى لفكر أو لمذهب لايمكن وحده أن يفسر لنا وظيفته أو دلالته الاجتماعية والايديولوجية ـ وتأسيسا على هذا يمكن أن يقوم توافق ابستمولوجى وتناقض سياسى ايديولوجى ، كما يقول الجابرى ـ فى موضع آخر عندما أشار إلى ما اعتبره مفارقة خطيرة فى التجربة الحضارية العربية التى تتمثل فى التناقض بين المضمون الايديولوجى والأساس الابستمولوجى بين المعارضة الشيعية ودولة الخلافة السنية ، أى التناقض بين الطابع الثورى النقدى على حد قوله للأهداف الشيعية والطابع اللاعقلانى للابستمولوجيا الشيعية ، على حين كانت الدولة السنية محافظة على مستوى الأهداف ، وثورية (أى عقلانية) كما يقول على مستوى الايديولوجيا أعنى ما يؤسسها معرفيا (٦٥) . وليس يعنينا هنا مناقشة هذا التناقض ـ رغم اختلافنا معه ـ الذى يفترضه بين ما يسميه بالطابع الثورى فى الأهداف والطابع اللاعقلانى فى الأساس الابستمولوجى وإن ما يعنينا فى هذه المسألة هو أن التحليل الابستمولوجى وحده غير كاف لتفسير الظواهر الفكرية . فليس من سبيل مثلا لتفسير أو لتقييم الحركة الصوفية فى بعض مواقفها العملية ، وفى علاقتها مثلا بالأصناف وجماعات الحرفيين أو تقييم حركة مثل القرامطة بالاقتصار على إبراز نظامها المعرفى اللاعقلانى . والغريب أن الجابرى كان يخرج فى بعض الأحيان عن حدوده الابستمولوجية تفسيرا لبعض الظواهر مثل تفسيره للصراع بين أهل السنة والشيعة بالعوامل السياسية ، على حين أنه كان يغيب هذه العوامل فى بعض الظواهر الأخرى مقتصرا على العامل الابستمولوجى ، وذلك مثلا حين يفسر الخلاف بين أهل السنة والمتصوفة بأنه كان مجرد خلاف معرفى . كأنما الحلاج على سبيل المثال شنق لأسباب معرفية ابستمولوجية خالصة !؟ ولاشك أن التحليل الابستمولوجى بلا عقلانية الفكر الهرمسى والفيثاغورسى عامة لايمكن أن يفسر الدور الكبير الذى أداه هذا العقل فى العلوم الرياضية والكيميائية . على أن خلاصة هذه الملاحظة المنهجية الأولى أن التحليل الابستمولوجى وحده غير كاف ـ رغم أهميته ـ فى إضاءة وتفسير وتقييم الظواهر العقلية والمذهبية ، ناهيك عن اتخاذه أساساً للحكم العام على العقل العربى .

٢ ـ يقول الجابرى أنه يتبنى فى نقده للعقل العربى منهج التحليل الملموس للواقع الملموس . والحقيقة أن تحليله كما رأينا هو تحليل ابستمولوجى للنصوص " العالمة " والنصوص " العالمة " قد تكون ملموسة ولكنها ليست هى الواقع عامة ، وليست هى كل الواقع الثقافى أو تمثل التجلى الفعلى للعقل ؛ فنصوص الواقع أكبر وأشمل وأعمق دلالة من النصوص " العالمة " وقد يقال أن نقد الفكر النظرى هو ضرورة منهجية تسبق دراسة الفكر العملى . وإذا صح هذا وهو

ليس صحيحا على اطلاقه ، فنموذج " كانط " له دلالته الخاصة ، فإن الفكر العملى قد يكون مصدرا بالغ الغنى لتحديد معالم الفكر النظرى نفسه ، ولكن إذا صح أن نبدأ منهجيا بالعقل النظرى ، فليس من الجائز على الأقل اتخاذ نتائج تحليل " النصوص العالمة " وحدها ، أساسا لتعميم الحكم على مجمل العقل العربى ، العقل العالم ، والعقل الشعبى ، والعقل العلمى ، والعقل العملى . والأبحاث الابستمولوجية التى استفاد منها الجابرى منهجيا مثل ابحاث بياجيه وفوكو لا تقف عند حدود النصوص الثقافية المجردة ، بل تغوص أساسا فى تفاصيل التجليات والممارسات العملية والمادية لاستخلاص نتائجها الابستمولوجية . وفضلا عن هذا ، فإن نصوص الثقافة " العالمة " نفسها فى هذه الدراسة الابستمولوجية لا تستوعب نصوصا " عالمة " أخرى على جانب خطير من الأهمية . ففى مجال الفقه نفسه ، اقتصر الجابرى على الفقه النظرى دون الفقه التطبيقى الذى هو رغم طابعه التطبيقى لايمكن فصله عن الفقه النظرى ، بل هو مصدر من مصادر محاكماته الذهنية . والفقه التطبيقى كما نعرف من أغنى المصادر وأخصبها فى معرفة حقيقة الفاعلية الذهنية فى موضوع ما . والفقه التطبيقى حوار ذهنى إشكالى بين النص الثابت ووقائع الحياة المتجددة . وما أخطر ما يمتلئ به من صراعات واجتهادات مختلفة متنوعة ، وما أخطر كذلك ما يفضى إلى نتائج نظرية مستمدة من واقع الخبرة والضرورة الحياتية .

على أن الاقتصـــار على الثقافة " العالمة " النظرية لاتحرم الدراسة من الثقافة الشعبية فحسب ، بل تحرمها كذلك من الثقافة الأدبية والفنية ، بل تغلق نفسها دون عالم كامل هو الحضارة العربية الإسلامية بكل ما يحتدم فيها من ممارسات وعمليات ومشروعات إدارية واقتصادية وزراعية وصناعية وعمرانية وفيزيائية ورياضية وفلكية وكيميائية وجغرافية إلى غير ذلك . إن العقل لايتجلى فى الفكر المجرد فحسب بل أن أعمق تجليه وتجسيده هو فى الظواهر العملية وأساليب الإدارة والتنظيم والإنتاج والمخترعات والمكتشفات التطبيقية والعلمية النظرية ـ ولقد فسر الجابرى عدم دراسته للعلم التجريبى بأن العلم التجريبى كان على هامش الصراع الايديولوجى والمعرفى ـ ولعل هذا صحيح إلى حد كبير ـ ولكنه كان مع هذا فى قلب الحضارة العربية الإسلامية وكان مرتكزا أساسيا من مرتكزات العمرانية والصناعية والتجارية والطبية والجغرافية والعسكرية والحق أنه لن تكتمل معرفتنا ـ حتى فى الحدود الابستمولوجية ـ بالعقل العربى بغير دراسة مختلف التجليات العملية والعلمية التى تشكل معالم الحضارة العربية الإسلامية . إن عدم دراسة هذه التجليات يجعل من الحكم الابستمولوجى على العقل العربى حكما مبتسرا ناقصا بالضرورة .

٣ ـ يتخذ الجابرى من عصر التدوين نقطة البداية فى تكوين العقل العربى الإسلامى وهو اختيار اجرائى بالغ الأهمية والدقة . ولكن هذا الاختيار كعملية اجرائية يصلح أن يكون محور إشارة ، أو لحظة مرجعية فى الدراسة . إلا أن الجابرى جعل من هذه النقطة : البداية والنهاية لملامح العقل العربى كله والأول والآخر لكل تجلياته منذ لحظة التدوين حتى يومنا هذا ، بدأ بها العقل العربى واكتمل بها العقل العربى وجمد بها العقل العربى . وليست ثقافتنا طوال هذه

المرحلة التاريخية إلا مجرد تكرار واجترار لنظام معرفى واحد راكد ، توحد به وركد معه زمننا الثقافى ، وتلاشت به حركة التاريخ فى الفكر العربى ، وحركة الفكر العربى فى التاريخ . والحقيقة أن الجابرى قد عرض لعصر التدوين نفسه عرضا يكاد يلغى ما فيه من اختلافات واجتهادات وصراعات داخل المذهب أو التوجه الفكرى الواحد . ففى مجال الفقه مثلا ليس هناك الاختلاف والتعارض بين الفقه السنى والفقه الشيعى فحسب بل هناك كذلك الاختلافات داخل الفقه السنى نفسه ، فبرغم سيادة الأصولية الشافعية فمن التعميم المخل أن نجعل من الشافعى وحده الممثل الوحيد للعقل العربى ابستمولوجيا لا فى مجال الفقه فحسب بل فى مجال الكلام كذلك كما يذهب الجابرى . فلاشك أن هناك فروقا واضحة بين المذهب الشافعى والمذهب الحنفى والمذهب المالكى ، وهى فروق ابستمولوجية تعبر عن مواقف وفروق موضوعية اجتماعية . ولاشك كذلك أن هناك فروقا بين الأصولية القياسية الشافعية ، والاجتهاد العقلى المعتزلى ، لا من حيث المواقف الفكرية فحسب بل من حيث البنية المعرفية . وكذلك الأمر بين المعتزلة والأشاعرة .

إن الحرص على اكتشاف ما هو ثابت وعام فى حركة التاريخ الفكرى العربى وفى النظام المعرفى فى العقل العربى ، حرص علمى واجب ، ولكن تحديد ما هو ثابت وعام لايكون باغفال وتغييب ما هو متغير وخاص . إن التحليل الابستمولوجى الذى قام به الجابرى لم يقلص فحسب بل يكاد يلغى الاختلافات والتمايزات لا فى العقل العربى فى مرحلة التدوين وحدها ، بل يكاد يلغى الاختلافات والتمايزات فى مسيرة العقل العربى طوال تاريخه منذ عصر التدوين حتى اليوم . هناك بغير شك ما هو ثابت ، ولكن هناك كذلك ما هو متغير ، كنتيجة لتغير وقائع التاريخ . والغريب أن الجابرى يفسر التغيرات فى العقل والثقافة عامة ، تارة بالتداخل وتارة بالتحالف وتارة بالقطيعة إلى غير ذلك ، مع أن ما يسميه بالتداخل أو التحالف أو القطيعة بين الأنظمة المعرفية المختلفة ، هو تعبير عن تغيير وتطور مرتبط بتغير وتطور الأوضاع الاجتماعية والتاريخية . فلسفيا لا نستطيع مثلا أن نفصل فكر الكندى عن الفكر المعتزلى أو أن ننكر أنه تطوير نظرى للفكر المعتزلى .

بل لانستطيع أن نقيم هذه القطيعة المفهومية بين مايسميه الجابرى بالمعقول الدينى فى المشرق والمعقول العقلى فى المغرب ، مع أن كثيرا من جوانب هذا المعقول العقلى فى المغرب هو امتداد وتطوير لذلك المعقول الدينى فى المشرق فى إطار ملابسات اجتماعية مختلفة . فابن رشد تطوير للكندى بل امتداد وتطوير لكثير من منجزات الفارابى : بل إن ما يصفه الجابرى بالمعقول العقلى فى المغرب هو فى الحقيقة معقول دينى كذلك كما هو الحال فى المشرق ، فما كان يتحرك رغم منهجه البرهانى خارج نطاق الدين . وكان فى المشرق والمغرب على السواء إتجاهات لا عقلية شيعية وغنوصية . ولا شك أن كثيرا من نظم التعليل والتفسير فى فكر ابن خلدون التاريخى نجد مقدماتها عند مسكويه والمسعودى . ما أريد أن اتحدث عن منجزات الفكر العربى فى مجال العلوم التجريبية فى المشرق عند ابن الهيثم وابن الشاطر وفى المغرب عند البطروجى وما أريد أن

أخوض فى منجزات الفكر العربى المعاصر ومدى ما فيه من استمرارية راكدة للعقل البيانى القديم أو قطيعة معه ، أو اجتهادات متعددة بتعدد المواقف والملابسات الموضوعية الاجتماعية .

فخلاصة القول ، أن الجابرى رغم اختياره الذكى لعصر التدوين كنقطة بداية إجرائية فانه لم يبصر بها مرحلة من مراحل العقل العربى ، لها ما قبلها ، ولها ما بعدها من مراحل ، وإنما ألغى بها الاختلافات والتمايزات فى داخلها وألغى بها تاريخية الفكر بل تاريخية الواقع نفسه الذى يعد الفكر تجليا من تجلياته .

وأخشى أن تقود مثل هذه النظرية فى تفسير ـ إن لم يكن فى تبرير ـ أوضاع التخلف والتبعية فى واقعنا العربى الراهن بطغيان الماضى إلى تغيب العوامل الموضوعية والذاتية الراهنة المسؤولة أساسا عن هذا الواقع المتخلف .

ولاشك أن هذه القضية لاتحسم بهذه الأحكام السجالية ، وإنما لابد من اختبارها اختبارا تفصيليا فى مواقف ومواقع فكرية محددة .

٤ ـ يستخلص الجابرى من تحليله لبنية العلوم البيانية أن الانفصال هو الآلية الابستمولوجية (المعرفية) للعقل البيانى ، وذلك تأسيسا على طبيعة العلاقة بين اللفظ والمعنى فى الدراسات اللغوية ، والانتقال من اللفظ إلى المعنى فى علم أصول الفقه ، وتأسيسا كذلك على نظرية خلق القرآن والجوهر الفرد أو النظرية الذرية عامة فى علم الكلام والتشبيه الذى يقوم على المقارنة فى البلاغة ، ومن الصعب فى هذه الدراسة المحدودة تناول مختلف هذه الأمور تناولا تفصيليا أو عاما ، وإنما حسبى القول بشكل عام بأن هناك اختلافات وتمايزات وتفسيرات مختلفة فى هذه الأمور التى استخلص منها الجابرى حكما قاطعا بسيادة الانفصال فى بنيتها المعرفية . ولكنى سأكتفى بالإشارة إلى موضوع واحد يستند إليه الجابرى فى تأكيد مقولة الإنفصال هذه هو قوله بالنظرية الذرية ، أو الانفصالية فى مفهوم الزمن فى العقل العربى البيانى بل فى العقل العربى عامة . والحق أن الجابرى إنما يتبنى فى هذا ما سبق أن ذهب إليه لويس ماسينيون وتابعه بعد ذلك جارديه . وماسينيون قد قام بتعميم مفهوم الأشاعرة للزمن كآنات منفصلة تأسيسا على مفهوم الجوهر الفرد عندهم على مختلف تجليات الفكر العربى من نحو وكلام وطقوس دينية وموسيقى وتاريخ إلى غير ذلك . ويمتد جارديه بهذا المفهوم الانفصالى للزمن إلى ابن خلدون وإلى الأدب المصرى فى عصرنا الراهن . والحقيقة أن كلا من ماسينيون وجارديه يلتقطون بعض الظواهر الجزئية فى مختلف مجالات الثقافة العربية الإسلامية ، ثم يسعون إلى تعميمها . وفى تقديرى أن الجابرى وقف كذلك عند تحليل بعض النصوص ليستخلص منها تلك الدلالة الانفصالية للزمن فى العقل العربى الإسلامى .

ولو استثنينا المذهب الأشعرى ، واستعرضنا مختلف التجليات الفكرية والنظرية والتطبيقية سواء فى النحو أو الفقه أو الفلسفة أو التاريخ أو العلم أو الميكانيكا (علم الحيل) ، فضلا عن الممارسات السياسية والتشريعية والتربوية والاقتصادية والإدارية ، بل الثورات والتمردات

الشعبية لوجدنا أكثر من مفهوم للزمن والطابع الأغلب عليها جميعا هو طابع الاستمـرار والاتصال . حقا ، قد لانعثر على مفهوم تطورى صاعد للزمن ، ولكننا سنجد مفهوما موضوعيا متصلا متحققا للزمن ، وحسبى أن أشير أخيرا إلى أن دراسة النحو العربى تكشف عن اتساع هذا النحو لمختلف صيغ الأفعال التى نجدها فى اللغات الأوروبية القديمة والحديثة باستعانته بالأفعال المساعدة . أى أن الزمن فى النحو لا يقف عند ماض وحاضر ، بل تتنوع وتتعدد امتداداته وحالاته الزمنية (٦٦) .

٥ ـ الآلية المعرفية الثانية التى يؤكدها الجابرى فى العقل البيانى بل فى العقل العربى عامة هى آلية التجويز أى انعدام مفهوم السببية . ويذهب الجابرى إلى أن موقف المعتزلة لا يختلف فى الجوهر عن موقف الأشاعرة فى هـذه القضية ، ويستند الجابرى فى هذا على نص للقاضى عبد الجبار المعتزلى حول مدلول السبب والمسبب . والحقيقة لو تأملنا هذا النص (٦٧) لوجدناه يربط بين السبب والمسبب ومفهوم التوليد فى الفكر المعتزلى ، ولكنه يميز بين السبب والمسبب من ناحية ، والعلة والمعلول من ناحية أخرى باعتبار أن العلة والمعلول تعبران عن علاقة ضرورية وليس عن علاقة اقتران . والواقع أن القول بالسببية والعلاقة الضرورية تكاد أن تكون أساسا فكريا راسخا فى الفكر المعتزلـــى عامة ، ولهذا فقد يكون من التعسف القول بوحدة الموقف بين المعتزلة والأشاعرة فى هذه القضية . وحسبى هنا أن أضرب مثلا سبق أن ضربته فى دراسة سابقة لأبين الفرق الجوهرى بين مفهوم السببية عند المعتزلة والسببية عند الأشاعرة .

فى إطار الدولة البويهية عالج كل من الإمام القاضى الباقلانى الأشعرى والقاضى عبد الجبار المعتزلى قضية عملية واحدة هى قضية غلاء الأسعار .

أما الباقلانى ، فى الفصل الذى خصصه لهذا الموضوع فى كتابه " التمهيد " فقد رفض إرجاع الغلاء والرخص فى الأسعار إلى العرض ، وإنما أرجعه إلى الطلب ، أو إلى ما أسماه " الرغائب والدواعى " . فالحصار المضروب على مدينة لا يرفع الأسعار داخلها كما يقول . فلو أن الله خلق الزهد فى الناس عن الاغتذاء وإيثار الموت لما اشتروا ما عندهـم وإن قل بقليل أو بكثير . وعلى هذا فجميع هذه الأسعار من الله تعالى " لأنه هو الذى يخلق الرغائب فى الشراء ويوفر الدواعى إلى الاحتكار " بل إن مات الناس بسبب حصار السلطان لمدينتهم فقد نقول مجازا أن السلطان قد اماتهم جوعا وضرا وهزالا . وهو فى الحقيقة كما يقول الباقلانى لم يفعل بهم موتا ولا قتلا وإنما فعل أفعالا أحدث الله عندها موتهم وهلاكهم . وهكذا يرجع الباقلانى السببية إلى الله وحده فى كل شئ فلا سببية بين الأشياء كما سيعرض ذلك بتفصيل أكبر الغزالى فى تهافته . أما القاضى عبد الجبار فى كتابه " المغنى " فيقول فى الموضوع نفسه " بأن سبب الغلاء هو قلة الشئ مع شدة الحاجة إليه ، أو كثرة المحتاجين بالنسبة إلى ما هو موجود . وإن ما يجرى من التسعير إنما أنشأه بعض الظلمة ويؤدى هذا إلى فساد يعم الفقراء " ولهذا يرى القاضى عبد الجبار أن يتدخل الإمام لتسعير بعض الأمتعة على التعديل أى مراعاة المصلحة العامة (٦٨) .

وهكذا نتبين اختلافا فكريا وعمليا ، نظريا وموقفا ، بين الإمام الباقلانى الأشعرى والقاضى عبد الجبار المعتزلى فى قضية السببية وفى تجسيدها العملى وهو كما رأينا ليس مجرد اختلاف ابستمولوجى بل يتضمن بهذا الاختلاف الابستمولوجى اختلافا ايديولوجيا فى الموقف من السلطة .

والواقع أن الأصوليين عامة يتكلمون فى موضوع الدوران الذى يعرف بأنه دوران العلة مع المعلول وجودا وعدما ، وانقسموا فى ذلك بين قائل بأنه يفيد اليقين وبين قائل بأنه يفيد الظن وبين موقف لايرى فيه ظنا ولايقينا . وكان المعتزلة من القائلين بأنه يفيد اليقين (٦٩) .

وعلى هذا فمن التعميم المخل أن نقول بأن التجويز أو اللاسببية هو النظام المعرفى السائد فى الفكر البيانى عامة ، وفى الفكر المعتزلى والأشعرى خاصة وبغير تمييز بل هو السائد كذلك فى العقل العربى منذ عصر التدوين حتى يومنا هذا !

٦ ـ يفسر الجابرى هذه الرؤية البيانية للعالم التى تتمثل فى الانفصال والتجويز بالمصدر البيئوى الصحراوى والقبلى للغة العربية وهو تفسير جغرافى وانثروبولوجى للبنية العقلية . ويرد الجابرى على نقد مماثل وجهه إليه الاستاذ محيى الدين السبحى فى الندوة المخصصة لمناقشة كتابه " نقد الفكر العربى " فى مجلة الوحدة (٧٠) ، يرد على هذا النقد قائلا بأنه لايؤمن بالحتمية الجغرافية وإن ماقال به ليس تفسيرا وإنما هو مجرد تصور بيانى ، إلا أنه يعود فيؤكد على أنه للبحث عن أصول البيان كنظام معرفى لابد من الرجوع إلى ثقافة العرب فى الجاهلية وصدر الإسلام . ولهذا فهو فى الحقيقة لايتخلى عن تفسيره لمبدأ الانفصال والتجويز بالأصول الرملية والقبلية . ويكاد الجابرى بهذا التفسير أن يتلاقى حرفيا مع ما سبق أن فسر به الدكتور عبد الحميد ابراهيم خصائص الوسطية العربية فى كتابه المسمى بالوسطية العربية استنادا كذلك إلى بيئة المجتمع العربى القديم وما تتسم به من قبلية يحتفظ كل فرد فيها بفرديته ، تماما مثل بيئتهم الصحراوية التى تتألف من حبات رمل لكل حبة فيها استقلالها (٧١) .

والجابرى يرد بنية التجويز واللاسببية إلى علوم العرب فى الجاهلية من نجامة وقيافة وفراسة وتتبع الأثر إلى غير ذلك . مع أن هذه العلوم نفسها تتضمن فى الحقيقة نويات للفكر السببى ، وخاصة قص الأثر الذى يعبر عن عملية الانتقال من المعلول إلى العلة .

والواقع أن كثيرا من تفسيرات الجابرى ينقصها التسبيب الموضوعى ، بل قد يغلب عليه الطابع المثالى . فهو مثلا يفسر جمود الأبنية المعرفية للعقل العربى باكتمالها فى عصر التدوين ، أى أن اكتمال الشئ هو نهايته ، كأنما الإكتمال شئ مطلق نهائى ، يسد أى إمكانية للتطوير والتجويد ، وهو تفسير شبه بيولوجى . كما يفسر إنهيار العقل العربى تفسيرا مماثلا لتفسير " فيستجيير " لإنهيار العقل اليونانى أى بسبب احتقار التجربة ، وهو سبب ليس صحيحا بالنسبة للعقل اليونانى ولا بالنسبة للعقل العربى . ولكنه يعود ويفسر إنهيار الحضارة العربية بسيادة الفكر اللاعقلانى كما يفسر صعود الحضارة الأوروبية بسيادة العقلانية .

فالرأسمالية كما يقول بنت العقلانية ، وهو التفسير الذى يقول به ماكس فيبر وهو فى تقديرى ناقص إن لم يكن مثاليا . بل قد يفسر الجابرى أحيانا ظاهرة من الظواهر بالعامل الدينى مثل تفسيره لعدم وجود أداة الملكية فى الجملة العربية كما هو الحال فى اللغة الأوروبية بأن ذلك راجع إلى أن التصور الإسلامى يجعل الملك لله وحده ! (٧٢)

٧ ـ يعتبر الجابرى علوم البيان علوما عربية نشأت وتأسست فى عصر التدوين . أما علوم العرفان ، فبرغم اعترافه بأنها من الموروث القديم ، فهو لايقول بنشأتها فى عصر التدوين ، وإنما يقول بتسللها إلى عصر التدوين من الماضى . ولهذا فهو يعتبرها وافدا من الماضى وينكر عليها تماما أن تكون نبتة أنبتتها الملابسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الجديدة دون أن يعنى هذا أى إغفال لتأثيرات قديمة .

كما ينكر عليها كذلك ـ بتحليله الابستمولوجى لبنيتها المعرفية ـ أى إضافة جديدة إلى الموروث العرفانى القديم ، مما لايمكن معه تفسير دورها الفاعل فى الحركة الاجتماعية العربية الإسلامية ، بل ما حققته من فاعليات سياسية ، بل من مؤسسات سلطة بل سلطات (القرامطة مثلا) ، بل ما كان لها من إضافات علمية تجريبية وخاصة فى مجال الكيمياء والطب والرياضيات والفلك .

٨ ـ أكاد أتبين فى الجزء الثانى من نقد العقل العربى خلطا بين مصطلح البنية المعرفية ومصطلح رؤية العالم . والبنية المعرفية مصطلح ابستمولوجى ، أما رؤية العالم فمصطلح محشو بدلالات ايديولوجية . كما أكاد أتبين كذلك خلطا بين مصطلح البنية ومصطلح المنهج . ولعل هذا يتضح فى تحديده لمفهوم البنية المعرفية للبرهان . فتقديمه لمفهوم هذه البنية هو أقرب إلى الكلام عن النهج البرهانى الأرسطى بشكل عام منه إلى مفهوم البنية المعرفية للتجربة الثقافية الخاصة فى الاندلس والمغرب . ذلك أن هذه التجربة رغم طابعها البرهانى الأرسطى عامة ، لم تخرج ـ كما سبق أن ذكرت ـ عن إطار الدين الإسلامى . والقول بالعقلانية الاستدلالية الأرسطية أو العقلانية النقدية بشكل عام غير كاف لتحديد بنية العقل البرهانى فى هذه التجربة الاندلسية المغربية الخاصة . بل إن مفهوم العقلانية فى هذه التجربة فى حاجة إلى مزيد من التحديد والتعمق ، ولاينبغى أن يكون الإستناد أساسا إلى أرسطو هو المظهر الوحيد للعقلانية وخاصة فى مجال العلوم التجريبية فلقد وجه ابن رشد مثلا انتقادا إلى الكندى وابن الهيثم وذلك لخروجهما عن المفهوم الأرسطى ، فى مسألة العلاقة بين الفيزياء والرياضيات بشكل عام ، أو فى نظرية ابن الهيثم فى البصريات بشكل محدد التى تجمع بين الفيزياء والرياضيات (٧٣) : إن معيار الحكم العقل عنده كان هو التطابق أو عدم التطابق مع المفهوم الأرسطى وإن تعارض هذا المفهوم مع التجربة .

٩ ـ يؤكد الجابرى أن السؤال عن تغيير وتجديد واقعنا العربى الراهن ليس سؤالا معرفيا بل هو سؤال عملى . وهذا صحيح . ولكنه يعود فيؤكد أن التغيير والتجديد لابد أن يتم من داخل التراث نفسه بالانتظام فى مشروع سابق هو بالتحديد المشروع الثقافى الاندلسى الذى يتسم

بالعقلانية النقدية وإن هذا هو السبيل للتحرر من سلطات اللفظ والأصل والتجويز . وأخشى أن يعود الجابرى بهذا إلى النظرة الانتقائية للتراث . فلاشك أن التغيير والتجديد لايتم من خارج تراثنا ، أو بتعبير آخر ، من خارج هويتنا الثقافية وإنما يتم من داخل هذه الهوية الثقافية . ولكن ليس بالامتداد بمرحلة معينة من مراحل التراث القديم أو بنمذجتها ، أيا كانت قيمتها العقلانية ، وإنما يكون فى تقديرى بالاستيعاب العقلى النقدى (٧٤) لتراثنا كله بمختلف اتجاهاته ومواقفه ، فى سياق واقعه الاجتماعى والتاريخى الخاص ، سواء فى أبنيته المعرفية الابستمولوجية أو فى مضامينه ودلالاته الايديولوجية .

إن هذا الاستيعاب ، العقلى النقدى الابستمولوجى الايديولوجى ، المعرفى ، الاجتماعى ، التاريخى ، لتراثنا كله ، هو السبيل لمواصلة الإضافة الإبداعية له وهو نفس الموقف الذى ينبغى أن نقفه كذلك ـ فى تقديرى ـ من الثقافة الأوروبية القديمة والحديثة على سواء .

إن تغذية العقل العربى بمنهج العقلانية والنقد والإبداع ، لن يتحقق بالانتظام فى مشروع تراثى سابق ، مهما كان مستواه العقلانى النقدى ، ولن يتحقق بالمعرفة النظرية وحدها سواء كانت على المستوى الابستمولوجى أو الايديولوجى أو بهما معا ، وإنما يتحقق كذلك بل أساسا بربط فاعليتنا النظرية العقلانية النقدية ، بفاعلية عملية عميقة الجذور فى واقعنا الاجتماعى والقومى ، تغييرا وتجديدا لهذا الواقع وخروجا به من مرحلة التخلف والتبعية والتمزق القومى ، إلى المشاركة الفاعلة الايجابية فى حضارة العصر .

* * *

هذه هى بعض الملاحظات المنهجية التى هى مجرد تهميش سجالى متواضع على متن الجابرى فى كتابه " نقد العقل العربى " ولهذا فهى ـ كما سبق أن ذكرت ـ مجرد ملاحظات تمهيدية لدراسة أكثر تفصيلا .

وأيا ما كان الأمر فإن هذه الملاحظات المنهجية التمهيدية العامة لاتقلل بحال من القيمة الكبيرة لهذا العمل الجليل الذى قام به الجابرى والذى يعد بحق إضافة إبداعية إلى فكرنا العربى المعاصر .

وإذا كان النقد الأساسى الموجه إلى " نقد العقل العربى " هو اقتصاره منهجيا على التحليل الابستمولوجى واتخاذه هذا التحليل ركيزة للحكم على العقل العربى عامة منذ عصر التدوين حتى اليوم وإغفال كل العوامل الاجتماعية والتاريخية والايديولوجية عامة ، فانى أكاد أتنبأ بأنه سوف يتجنب فى كتابه القادم (الجزء الثالث من نقد العقل العربى) هذا ، خاصة وأنه يمس العقل السياسى ، وأنه سيجد نفسه مضطرا إلى التفسير بالعوامل الاجتماعية والتاريخية والايديولوجية ، كما اضطر إلى ذلك فى بعض الأحيان فى تحليله الابستمولوجى .

* * *

المراجع

١ ـ محمد عابد الجابرى : نقد العقل العربى (١) ـ تكوين العقل العربى ـ دار الطليعة ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ـ مايو ١٩٨٤ صفحة ٢٦ .

٢ ـ المرجع السابق ص ٢٤ .

٣ ـ المرجع السابق ص ٢٦ .

٤ ـ المرجع السابق ص ٣٨ .

٥ ـ المرجع السابق ص ٧١ .

٦ ـ المرجع السابق ص ١٣٤ .

٧ ـ المرجع السابق ص ٧١ .

٨ ـ المرجع السابق ص ٣٣٤ .

٩ ـ المرجع السابق ص ٧٩ ـ ٨٩ .

١٠ ـ المرجع السابق ص ١٠٥

١١ ـ المرجع السابق ص ١٠٦ .

١٢ ـ المرجع السابق ص ١١١ ـ ١١٦ .

١٣ ـ المرجع السابق ص ١٢٠ .

١٤ ـ نفس المرجع والموضع .

١٥ ـ المرجع السابق ص ١٢٩ .

١٦ ـ المرجع السابق ص ١٣٠ .

١٧ ـ المرجع السابق ص ١٣٤ ـ ١٣٥ .

١٨ ـ المرجع السابق ص ١٤٤ .

١٩ ـ المرجع السابق ص ١٩٥ ـ ١٩٩ .

٢٠ ـ المرجع السابق ص ٢٠٢ .

٢١ ـ المرجع السابق ص ٢٨٠ ـ ٢٨١ .

٢٢ ـ المرجع السابق ص ٢٩٩ .

٢٣ ـ المرجع السابق ص ٣٠١ .

٢٤ ـ المرجع السابق ص ٣٤١ .

٢٥ ـ المرجع السابق ص ٣٣٧ ـ ٣٤١ .

٢٦ ـ المرجع السابق ص ٣٤٢ .

٢٧ ـ المرجع السابق والموضع نفسه .

٢٨ ـ المرجع السابق ص ٣٤٣ .

٢٩ ـ المرجع السابق ص ٣٤٧ .

٣٠ ـ المرجع السابق ونفس الموضع .

٣١ ـ محمد عابد الجابرى : نقد العقل العربى (٢) بنية العقل العربى . طبعة مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ـ لبنان يونيه ١٩٨٦ صفحة ٣٨ .

٣٢ ـ المرجع السابق ص ٤١ .

٣٣ ـ المرجع السابق ص ٤٢ .
٣٤ ـ المرجع السابق ص ٤٣ .
٣٥ ـ المرجع والموضع نفسه .
٣٦ ـ المرجع السابق ص ٥١ .
٣٧ ـ المرجع السابق ص ٦٣ .
٣٨ ـ المرجع السابق ص ٦٤ .
٣٩ ـ المرجع السابق ص ١٠٣ .
٤٠ ـ المرجع السابق ص ١٠٤ .
٤١ ـ المرجع السابق ص ١٠٥ .
٤٢ ـ المرجع السابق ص ١٠٦ .
٤٣ ـ المرجع السابق ص ٢٠٦ .
٤٤ ـ المرجع السابق ص ١٩٢ .
٤٥ ـ المرجع السابق ص ٢٠٢ .
٤٦ ـ المرجع السابق ص ٢٤١ .
٤٧ ـ المرجع السابق ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣ .
٤٨ ـ المرجع السابق ص ٢٤٤ .
٤٩ ـ المرجع السابق ص ٢٤٥ .
٥٠ ـ المرجع السابق ص ٢٤٦ .
٥١ ـ المرجع السابق ص ٢٤٧ .
٥٢ ـ المرجع السابق ص ٢٤٠ .
٥٣ ـ المرجع السابق ص ٣٧٢ .
٥٤ ـ المرجع السابق ص ٣٧٩ .
٥٥ ـ المرجع السابق ص ٣٨٤ .
٥٦ ـ المرجع السابق والموضع نفسه .
٥٧ ـ المرجع السابق ص ٤٧٦ .
٥٨ ـ المرجع السابق ص ٥١٨ .
٥٩ ـ المرجع السابق ص ٥٦٤ .
٦٠ ـ المرجع السابق ص ٥٦٥ .
٦١ ـ المرجع السابق ص ٥٦٨ .
٦٢ ـ المرجع السابق ص ٥٦٩ .
٦٣ ـ المرجع السابق ص ٥٧٤ .
٦٤ ـ نقد العقل العربى ـ تكوين العقل العربى . صفحة ٢٧٥ (سبق ذكره) .
٦٥ ـ المرجع السابق ص ٣١٨ .

٦٦ ـ محمود أمين العالم : مفهوم الزمن فى الفكر العربى ـ الإسلامى قديما وحديثا فى " دراسات فى الإسلام " بيروت ـ دار الفارابى الطبعة الثالثة ١٩٨٥ صفحة ١٠٥ ـ ١١٩ .

٦٧ ـ نقدالعقل ـ الجزء الثانى ـ بنية العقل ـ (سبق ذكره) ص ١٩٨ .

٦٨ ـ محمود أمين العالم : الوعى والوعى الزائف فى الفكر العربى المعاصر طبعة ثانية ـ دار الثقافة الجديدة ـ القاهرة : ١٩٨٨ صفحة ٣١٣ .

٦٩ ـ على سامى النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام . دار المعارف ـ ١٩٦٥ صفحة ١٢٠ ـ ١٢١ .

٧٠ ـ مجلة " الوحدة " . عدد نوفمبر ١٩٨٦ . صفحة ١٥٧ ـ ١٥٩ .

٧١ ـ د. عبد الحميد ابراهيم . الوسطية العربية . دار المعارف . ١٩٧٩ صفحة ٤٥٧ .

٧٢ ـ بنية العقل العربى (سبق ذكره) صفحة ٥١ .

٧٣ ـ A . J. Sabra : the Andalusian Revolt. Against ptolemic Astronomy . In " Transformation and tradition in the Sciences " Cambridge Univ. press . 1984 , 152 .

٧٤ ـ الوعى والوعى الزائف . (سبق ذكره) صفحة ٦٧ ـ ٦٨ .



نظرية الثورة
عند مهدى عامل

اذا أردنا أن نبحث عن برهان أو دليل على مدى مصداقية فكر مهدى عامل وفاعليته ، لما وجدنا برهانا او دليلا أسطع وأشد يقينا وقوة من استشهاده نفسه . فلو لم يكن فكره صحيحا لما قتل بيد من قتلوه ، ولو لم يكن فكره فاعلا لما قتل بيد من قتلوه .

كان فكر مهدى عامل فاضحا لحقيقة قوى الطائفية والاستغلال الطبقى والتبعية للامبريالية ، كاشفا الطريق الصحيح لمصارعتها والانتصار عليها .

وكان فكر مهدى عامل لامجرد إبداع نظرى ثورى ، بل كان كذلك ممارسة حية فاعلة ، فى التزامه بحزبه الثورى ، الحزب الشيوعى اللبنانى ، وفى اندماجه باوسع الجماهير توعية وشحذا لنضالها الوطنى والاجتماعى .ولانه كذلك قتلوا رجل الفكر والفعل ، آملين أن يقتلوا بهذا فكر الرجل ودلالة فعله . ولكن .. هيهات لهم ذلك . فهاهو ذا مهدى عامل فكرا وفعلا مناضلا يغمر ساحة لبنان ، وهاهو ذا تخضر به عقول وتتفتح به سبل نضال فى مصر ، وفى مختلف ساحات الوطن العربى كله .

لست أغالى إن قلت : إنه المفكر العربى الوحيد الذى حاول أن يبنى نظرية علمية متكاملة للثورة العربية ، بل للثورة فى البلاد المتخلفة عامة . حقا ، قد نجد مقالات ودراسات نظرية وسياسية وبرامج احزاب هنا وهناك ، ولكن لا نكاد نعثر على مفكر آخر حاول تنظير الواقع العربى وواقع التخلف عامة ، تنظيرا علميا متسلحا بالفكر الماركسى على هذا المستوى من الجدية والعمق والاتساق .

قد نجد اجتهادات ودراسات تتسلح بالفكر الماركسى فى دراسة الفكر العربى التراثى والمعاصر ، فى كتابات الشهيد العظيم حسين مروة ، وكتابات الطيب يزينى ، ومحمود اسماعيل وسمير أمين وغيرهم ، وقد نجد اجتهادات كذلك عند مفكرين عقلانيين ديمقراطيين أو اسلاميين يسعون لتحديد معالم الفكر العربى التراثى والمعاصر مثل زريق ، والعروى والجابرى وفؤاد زكريا وحسن حنفى ونصيف نصار ونديم البيطار وياسين الحافظ وغيرهم .ولكننا فى الحقيقة لا نكاد نجد فى غير كتابات مهدى عامل هذه المحاولة الرائدة الجسور لتنظير الواقع العربى الراهن ، وواقع التخلف عامة تنظيرا علميا ثوريا .

* بحث قدم فى ندوة حول فكر الشهيد مهدى عامل ـ انعقدت فى مركز البحوث العربية فى القاهرة ٢٧ / ٢٩ مايو ١٩٨٨

لم يتخذ مهدى عامل من الفكر الماركسى المتكون نقطة بدايته ، بل اراد ان يجعل من واقعنا المتخلف نقطة البداية ، بل ان يضع اسس الفكر الماركسى المتكون نفسه موضع التساؤل على ارض هذا الواقع المتميز ، حتى يمكن ـ على حد تعبيره ـ ان يتكون فكرنا كفكر ماركسى حقا . اراد مهدى عامل بناء نظرية ماركسية للتخلف . عندما اكتشف ان عدم وجود نظرية ماركسية للتخلف . هو فى حد ذاته ظاهرة رئيسية من ظواهر التخلف (١) وكان عليه ان يحدد ادوات بحثه النظرى ، محاولا ان يتحرر من كل نزعة تجريبية ساذجة مسطحة ، أو نزعة تجريدية مثالية متعالية ، حتى يتمكن من بناء نظرية علمية للتخلف أو بتعبير آخر لثورات التحرير الوطنى .

ولهذا فلعل الحديث عن أدواته المعرفية أن يكون مدخلنا الى التعرف على معالم نظريته نفسها .

وما أكثر أدواته المعرفية التى استعان بها لتحديد معالم نظريته ، ولكن سأكتفى بتناول ثلاث أدوات أو ثلاثة مفاهيم هى فى تقديرى أبرز هذه الادوات والمفاهيم : هى مفهوم البنية ، ومفهوم القطع البنيوى ، ومفهوم الواقع النظرى . ولكن لعل مفهوم البنية ان يكون هو المفهوم المحدد أو المسيطر ـ لو صح التعبير ـ على بقية المفاهيم الأخرى ولهذا قد نركز عليه فى البداية وخاصة لما قد يثيره هذا المفهوم من إيحاء بتداخل أو اختلاف مع مناهج نظرية اخرى كالبنيوية

البنية : فى البدء كان البنية ، لا الكلمة ولا الفعل ولا الشىء . هى الاول والآخر . الاولية للبنية والأولوية لها كذلك . يكاد مفهوم البنية فى نظرية مهدى عامل أن يكون الإطار المسيطر والقوة السببية الفاعلة لكل شىء . والبنية ليست إطارا تتحرك داخله الأشياء ، بل لاشىء له وجود دال فاعل خارج بنية . على ان البنية ليست كذلك إطارا خارجيا ، بل هى ايضا ما يتشكل داخل الاطار البنيوى من علاقات متبنينة . اننا فى وحدة عالم يتألف من علاقات بنيوية متداخلة ، تجمع فى آن بين الكونية والتميز او بين الكلية والخصوصية . ولكنها ليست متداخلة كوجود ثابت ، بل متداخلة احتدادا وصراعا وتناقضا بين بعضها البعض ، بسبب ما بينها من تفاوت فى الوجود ، يفضى بها بدوره الى تفاوت فى التطور بين علاقاتها وحركاتها المختلفة . على أنها ليست تشكيلا لعلاقات متداخلة متصارعة متناقضة متطورة فحسب ، بل إنها تتضمن كذلك قوة الفعل والتأثير والتسبيب لوصح التعبير . لاشىء يمكن تفسيره إلافى إطار علاقته البنيوية ، ولاشىء يمكن أن يحدث كذلك إلا بفاعلية بنيوية ، أى بعلية بنيوية . إنها إذن ـ بتعبير عام ـ العلاقة المحددة والمسيطرة والمهيمنة والمؤثرة والفاعلة ، على تنوع الاشكال التى تتخذها هذه العلاقة وتنوع مستويات هذه الاشكال ، من حيث الوجود والتطور .

نحن مرة أخرى داخل عالم مبنين ، متفاوت متطور فى تبنينه . وقوة الفعل والتأثير فيه ناجمة عن هذا التبنين نفسه .

منذ الوحدة الأولى للفرد ، للفكر ، للشىء ، للعنصر ، حتى العلاقات الانسانية الكلية الكونية ، مرورا بالابنية الاجتماعية المتميزة ، تسود البنية وتحدد وتسيطر وتسبب وتفعل . يقول

مهدى عامل " الوجود الفعلى ليس للعنصر بما هو عنصر ، بل للبنية . ذلك أن العنصر لا يتحدد ولا يقوم بذاته بل بعلاقاته " (٢) . الوجود إذن بل الاولوية فى الوجود المادى هى للعلاقة لا للعنصر (٣) وعلاقة الفكر بالواقع ـ كما يقول كذلك ـ ليست علاقة أفراد بواقع يخضع فى تطوره لمنطق عقلانى خارج عن الإرادة الذاتية ، بل علاقة بنيوية يتحرك فى إطارها الأفراد بفعل تطور البنية ومنطقها ، سواء على صعيد الواقع الاجتماعى التاريخى ، أم على صعيد الفكر ، لا بفعل ارادتهم الذاتية (٤) وإذن فالفكر كذلك ليس له وجود مستقل مهما بلغت أهميته العملية أو النظرية . ولا وجود له إلا فى بنية فكرية متكاملة تحدد موقعه بالنسبة لأفكار أخرى تضمها وحدة بنية وبالتالى وحدة تطور (٥) . واقع الفكر إذن لا يفسر الفكر ، لذلك وجب حكما الرجوع فى تفسير الفكر الى البنية الاجتماعية التى يتحرك فيها (٦)

ومن هذا المنطق كان نقد مهدى عامل للمؤتمر الذى إنعقد عام ١٩٧٤ فى الكويت حول " أزمة التطور الحضارى فى الوطن العربى " . فجوهر الخطأ فى أطروحة هذا المؤتمر ، هو رؤيتها التماثلية للفكر ، فى الماضى والحاضر كخط تتابعى ثابت ، وإغفال أن الفكر فى الماضى غير الفكر فى الحاضر لاختلاف البنية الاجتماعية التى يتحرك فيها كل منهما . فليس التماثل بين فكر الماضى وفكر الحاضر إلا تماثلا ايديولوجيا مظهريا وليس تماثلا حقيقيا . وهو تماثل تسعى الى فرضه الإيديولوجية البورجوازية لإخفاء حقيقة البنية الراهنة وما تفرزه من أزمة هى ثمرة هذه البنية البورجوازية (٧). ولهذا فالشكل التاريخى الذى تأخذه الحضارة فى مجتمع معين ، هو الشكل التاريخى الذى تحدده لها طبيعة البنية الطبقية الخاصة بهذا المجتمع (٨) . وتأسيسا على هذا ، فالبنية ليست شكلا مفرغا ، بل هى بالدقة تجسيد لعلاقة الانتاج السائدة ، وما يحتدم داخلها فى صراعات وتناقضات تتخذ بدورها فى تحركها وتفاوتها وتطورها شكلا بنيويا . فهناك التناقض المحدد ، وهو تناقض ذو ثبات بنيوى نسبى لأنه التناقض الأساسى بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج . وهناك التناقض المسيطر وهو التناقض السياسى والإقتصادى والإيديولوجى . وإن كان التناقض الإقتصادى والايديولوجى يعبران فى تجليهما عن التناقض الرئيسى وهو التناقض السياسى أى الصراع الطبقى .

وهكذا فالبنية ليست أشكالا فارغة ، وليست ثابتة ، وإنما هى بنية علاقات إجتماعية تحكمها تناقضات مختلفة متفاوتة .

وإذا إنتقلنا من هذا التعميم الى التخصيص فى الواقع العربى أو فى البلدان المستعمرة المتخلفة عامة ، لوجدنا أن بنيتها الإنتاجية على إختلافها وتفاوت تطورها يحكمها جميعا تبعيتها لبنية الإمبريالية الرأسمالية العالمية . وبرغم ما بين البنية المتخلفة التابعة ، والبنية الرأسمالية الإمبريالية من إختلاف وتفاوت ، فهناك وحدة بنيوية واحدة تحكم العلاقة بينهما ، وإن تكن وحدة تناقضية بين نمط الإنتاج الأساسى وبين نمط الإنتاج فى هذه البلاد المتخلفة .

وتأسيسا على هذه النظرية البنيوية فى تبعية العلاقة بين نمط الإنتاج فى هذه البلاد المتخلفة وعلاقة الانتاج فى هذه البلاد المتخلفة وعلاقة الانتاج فى البلاد الرأسمالية ، فانه ليس المهم فى

فهمنا لعلاقة الإنتاج فى هذه البلاد التابعة هو معرفة جذور تاريخها الماضى ـ رغم أهمية معرفة هذا التاريخ ـ وإنما المهم هو بنيتها التى توحدها وإن بشكل تناقضى مع البنية الرأسمالية الامبريالية . بل إن هذه البنية التابعة بسبب هذه البنية الأشمل التى تستوعبها ، وبرغم طابعها البنيوى المتميز (أى الخاص) فإنها تفتقد التفارق الداخلى ، أى التبنين الطبقى الداخلى . فالبورجوازية فى هذه البلاد ليست إلا ممثلة للبورجوازية الرأسمالية فى البلد الرأسمالى ، ولهذا تقتصر هذه البورجوازية التابعة فى وجودها الطبقى الى الأسس التــــى تجعل منهـــا طبقة (٩) .

ولهذا السبب ـ فى تقديرى ـ لا يحدد مهدى عامل بنية هذه البلاد المتخلفة أو علاقة الإنتاج فيها بصفتها الإنتاجية ، أى بطبيعة الإنتاج فيها ، وإنما يحددها بصفة علاقتها بالرأسمالية الامبريالية . فيطلق عليها صفة علاقة الإنتاج الكولونيالية . والكولونيالية ليست صفة إنتاجية ـ حتى لو كان الإنتاج فى هذه البلاد المستعمرة المتخلفة يتم نهبه وتوجيهه كلية الى البلاد الرأسمالية الامبريالية . بل الكولونيالية هى صفة العلاقة البنيوية وليست طبيعة الانتاج داخل هذه البلاد المتخلفة المستعمرة . وبهذه العلاقة البنيوية ، يقول مهدى عامل باللاتفارق الطبقى فى بنية البلاد التابعة ، وبالإستحالة البنيوية لصيرورة انتاج هذه البلاد انتاجا رأسماليا (١٠) . وعلى هذا فصفة الكولونيالية هى تغليب لطابع العلاقة التابعة للامبريالية على طبيعة الانتاج نفسه . فالكولونيالية كما ذكرنا ليست صفة انتاجية بل هى سيطرة وتبعية ، فضلاً عن أن العلاقة الكولونيالية هى علاقة تنتسب الى مرحلة الاستعمار القديم ولا تصح وصفا للعلاقة فى المرحلة الامبريالية إلا فى بعض الحالات المحددة . على أن هذا ليس موضوعنا هنا . وإنما المهم أن نبرز أن العلاقة البنيوية بين الانتاج الرأسمالى والبلاد التابعة المتخلفة تفرض بنيويا عدم التبنين الطبقى وعدم التطور الرأسمالى داخل البلاد التابعة المتخلفة ، أو بتعبير آخر ، ان العلاقة البنيوية المسيطرة ، تكاد تنفى الخصائص الذاتية للمجتمع التابع وتجعل من علاقات انتاجه مجرد علاقات انتاج تابعة ولكن دون صفة إنتاجية ذاتية .

وبرغم هذا ، ففى تحليل مهدى عامل لبنية علاقات الانتاج التابعة هذه ، يتبين بل يحدد ويحلل أشكالا من التكون والتفارق الطبقى ، وإن يكن محكوما دائما بالتبعية البنيوية للرأسمالية الامبريالية . وفى هذا التفارق الطبقى تبرز الطبقة البورجوازية الكولونيالية الممثلة للرأسمالية الامبريالية ، كما تبرز الطبقة النقيض أى الطبقة العاملة ، وتبرز بينهما البورجوازية الصغيرة ـ لا المتوسطة ـ كما يقول مهدى عامل ، حتى لا نقع فى تماثل مع الطبقة المتوسطة فى البلاد الرأسمالية . وعندما تنجح البورجوازية الصغيرة فى أن تصبح قوة مسيطرة فى السلطة ، لا يحدث تغيير طبقى فى هذه السلطة بل مجرد استبدال طبقى فى علاقة الطرف المسيطر فى إطار ثباته البنيوى . فالبنية الكولونيالية تفرض على هذه البورجوازية الصغيرة فى السلطة أن تصبح بورجوازية كولونيالية متجددة ، أى يتم استيعابها بنيويا ، وتظل بهذا عاجزة عن أى تنمية رأسمالية ، شأن البورجوازية الكولونيالية التقليدية . ولن ينقذ البورجوازية الصغيرة من هذا المصير إلا تحالفها مع الطبقة النقيض أى الطبقة العاملة .

المهم كما رأينا أن العلاقة البنيوية هى وحدها التى تحدد طبيعة العناصر الداخلية فيها . فالبنية على حد تعبير مهدى عامل هى قانون تتحكم بصيرورتها وما تولده صيرورتها من أحداث هى آثار هذه البنية . وليس المهم فى البنية تاريخية الحدث ، ولاجوهريته ، فحقيقته ووجوده وتطوره رهن بالبنية المسيطرة نفسها .

ولهذا ، فالتخلف نفسه لا يفهم ولا يفسر بماضيه وأثار هذا الماضى كما يقول إيف لاكوست ، ولا بالفارق الكمى بين بلد متخلف وبلد رأسمالى غربى ، وإنما يفهم ويفسر ببنيته الراهنة . فالتخلف ـ كما يقول مهدى عامل ـ بنية إجتماعية متماسكة أى أنه نظام انتاج متميز (أى خاص) هو نظام الانتاج الكولونيالى (١١) .

والاستعمار نفسه فى ضوء هذا المفهوم البنيوى ليس كيانا قائما بذاته ومتطور بنفسه بل هو " وليد حركة صدام بين بنيتين إجتماعيتين خضعت إحداهما ، وحققت الثانية ضرورة تطورها بسدها أفق إمكانية واقعية لتطور الأخرى (١٢) . ولهذا فالعلاقة بين الرأسمالية الغربية والتخلف " إذا نظر إليها داخل الأفق التاريخى لتكونها وتطورها ليست علاقة خارجية ، بل هى فعلا علاقة داخلية ، أوربما كان الأصح تحديدها ـ كما يقول مهدى عامل ـ كعلاقة تداخل بنيوى " (١٣) ولهذا كذلك فالتخلف ليس أثرا لسبب منفصل عنه ، وإنما هو فى حقيقته كينية شاملة ، نتاج لبنية شاملة أخرى مرتبطة به داخليا فى حركة تشامل واحدة (١٤) .

ولن نستطيع أن نفهم الطائفية فى لبنان إلا فى ضوء هذا المفهوم البنيوى كذلك . فالطائفية ـ كما يرى مهدى عامل ـ ليست كيانا جوهريا ، ليست وحدة إجتماعية قائمة بذاتها ، ليست الطائفية شيئاً . إنها علاقة سياسية قائمة بين فئات من الطبقات الكادحة وفئة من البرجوازية ورؤساء العائلات الكبيرة ورؤساء طوائف (١٥) . وهى ليست بقياً من الماضى ، وإلا وقعنا فى تماثلية مثالية هيجلية كما يقول مهدى عامل . فالطائفية فى الماضى غير الطائفية اليوم بنيويا . الطائفية اليوم لا يمكن فهمها إن لم نفهم الشكل الكولونيالى لتحرك نمط الانتاج الرأسمالى فى البنية اللبنانية (١٦) . إن الطائفية إذن تفسر كذلك بالبنية الكولونيالية كعلاقة سياسية ولا تفسر بجذور التغيير تاريخية أو بكيانية إجتماعية .

وهكذا نجد أن مفهوم البنية إطار تتحقق وتتصارع داخله العلاقات الاجتماعية فى مستوياتها المختلفة ، كما أنها كذلك العلة الشارطة المحددة والمسيطرة والفاعلة فى تطور هذه العلاقات والمفسرة لها .

ولهذا كان من الطبيعى بنيويا فى ضوء هذه العلاقة الكولونيالية البنيوية أن ينتهى مهدى عامل الى القول بأن التخلص من هذه العلاقة الكولونيالية البنيوية إنما يتم بالتحرر الوطنى . وأن هذا التحرر الوطنى فى ذاته من حيث آنه تحرر من علاقات الانتاج الكولونيالية التابعة للرأسمالية هو إنتقال كذلك فى الوقت نفسه الى الاشتراكية ، فلا سبيل الى الانتقال داخل هذه البنية الشاملة الى الرأسمالية ، لما تفرضه بنية العلاقة الكولونيالية من إستحالة صيرورتها

علاقة راسمالية . ولهذا كذلك فلا طريق غير طريق التحرر الوطنى كوجه آخر للتحول الاشتراكى . وهكذا يصبح للصراع الوطنى بعد طبقي ، كما يصبح للصراع الطبقى بعد وطنى . ولكن هذا لايتم بالاستبدال الطبقى فى إطار بنية علاقات الإنتاج الكولونيالية ، وإنما يتم كذلك بالتغبير البنيوى الطبقى . فقفزات التاريخ ـ كما يقول مهدى عامل ـ لا ترسمها الاحداث مهما عظمت بل البنية فى قفزتها " (١٧) .

ولعل هذا ينقلنا الى مفهوم آخر فى البنية النظرية لفكر مهدى عامل هو مفهوم القطع البنيوى والمعرفى . ولنعرض له عرضا سريعا .

القطع البنيوى : القطع المعرفى هو إنتقال الفكر من بنية معرفية وطبقية معينة الى بنية معرفية وطبقية أخرى والقطع البنيوى هو الإنتقال الجذرى من بنية علاقات انتاج معينة الى بنية علاقات أخرى . وحركة التاريخ كما يقول مهدى عامل ليست إستمرارا أو تواصلا أو تتابعا بل هى حركة تقطع تترابط فيها أنماط الانتاج فى قفزاتها البنيوية من نمط الى آخر (١٨) ، بشكل يستحيل فيه قراءة نمط الانتاج الرأسمالى مثلا فى بنية نمط الانتاج الاقطاعى أو الاستبدادى أو الانطلاق منه . العلاقة بين هذين النمطين ليست علاقة استمرار يتولد فيها الاول من الثانى بل هى علاقة قطع (١٩) بنيوى بين البنيتين .

والحركة الهيجلية والمنهج التاريخى والمنطق الغيبى فى استنادها على منطق التماثل تقيم علاقة من التماثل بين أبنية العلاقات الانتاجية المختلفة . أما المنطق العلمى فهو منطق الاختلاف لا منطق التماثل . والاختلاف البنيوى يفترض لتحقيق التغيير ، القطع ، وإقامة الحد الفاصل ، أى كسر الاطار البنيوى لتطور البنية الاجتماعية (٢٠) أى تحقيق الثورة .فبالنسبة للبنية الاجتماعية مثلا ، فانه اذا كانت الامبريالية قد احدثت فى حركة تاريخنا ـ كما يقول مهدى عامل ـ انقطاعا خرج فيه تاريخنا هذا عنا ، بدخوله فى حركة تحدد علاقة التبعية البنيوية للامبريالية ، فليس هناك بالضرورة غير ضرورة احداث انقطاع آخر ، يعود به تاريخنا إلينا ، ولن يتحقق ذلك إلا بالتحرر الوطنى من علاقة الانتاج الكولونيالية الذى هو فى الوقت نفسه إقامة علاقة انتاج اشتراكية ، ويؤكد مهدى عامل في هذه النقطة بأن " القفزة البنيوية الثورية فى تطور البنية الاجتماعية لا يتم إلا بالممارسة السياسية للصراع الطبقى وليس بممارسة إيديولوجية او اقتصادية (٢١) . إنها قفزة بنيوية تتحقق بسيطرة التناقض السياسى اى الصراع الطبقى وانتزاع السلطة السياسية من الطبقة المسيطرة (٢٢) . وتأسيسا على مفهوم القفزة البنيوية ينتقد مهدى عامل القول بالعلاقة التتابعية بين مرحلتين : مرحلة تحرر وطنى ومرحلة الانتقال الى الاشتراكية ويقول " هذا الشكل المعيب من التمرحل التاريخى هو شكل تجريبى يكتفى بما يظهر من التاريخ فى احداثه فيمرحل التاريخ قياسا على تتابع الاحداث منه ، بدلا من ان نعيش الاحداث على مراحل التاريخ التى تتحدد فى قفزاته البنيوية " (٢٣)

وتأسيسا على هذه الوثبة البنيوية كذلك ، يسنبعد وجود " المرحلة الديمقراطية الوطنية كمرحلة ضرورية فى مرحلة الثورة التحريرية " (٢٤) . ولكنه فى الحقيقة يستبعد هذه المرحلة

باستبعاد أن تكون القيادة للبورجوازية الصغيرة ، وإن لم يستبعدها كامكان فى الواقع نتيجة لشروط محددة قد تتحقق فى بلد معين ولا تتحقق فى بلد آخر (٢٥) . إنهـــا اذن كمـا يقـــول " إمكان فى الواقع ولكنها ليست إمكانا فى النظرية ، مؤكدا ان الامكان الذى تستكشفه النظرية ، فى النظرية ضرورة وليس امكانا " (٢٦) .

ولعل هذه الاشارات الاخيرة تفرض علينا التساؤل : كيف يكون الامكان الواقعى مختلفا عن الامكان النظرى ؟ وكيف يكون الإمكان النظرى ضرورة وليس امكانا ؟ وهذا التساؤل هو ما ينقلنا الى النقطة الثالثة والاخيرة فى مفاهيم مهدى عامل النظرية ، أقصد بها مفهوم الواقع النظرى .

الواقع النظرى : يؤكد مهدى عامل منذ البدايات الاولى لكتاباته وخاصة كتابه " أزمة الحضارة العربية ام ازمة البورجوازيات العربية " حتى كتاباته الاخيرة عن ابن خلدون والطائفية والحرب اللبنانية ، يؤكد على التفرقة بين الواقع والفكر . فحين يتماثل ظاهـر الشـىء وماهيتـه ـ على حد قوله ـ يبطل العلم (٢٧) . فالمعالجة العلمية لا تضع الفكر فى مواجهة مباشرة مع الواقع . لان الفكر لا يصل الى الواقع كما يقول مهدى عامل الا بانتاجه لمفاهيمه النظرية عن طريق نقده للمفاهيم المتكونة . فمن عملية النقد هذه يتكشف الواقع فى بنيته النظرية (٢٨) . ولهذا فالواقع التاريخى والتجريبى شىء ، والواقع النظرى شىء آخر ، ولا يجوز إطلاقا الخلط بينهما . فلكل منهما وجوده الخاص (٢٩) . فموضوع العلم ليس معطى جاهزا فى حقل التجربة المباشرة ، بل هو " موضوع نظرى يبنى فى عملية معقدة هى بالضبط عملية انتاجه المفهومى " (٣٠) . ولهذا فالوجود العلمى لموضوع العلم هو وجوده النظرى لا وجوده الواقعى ، اى وجوده فى نظرية متكاملة (٣١) والتحديد النظرى للواقع هو استخراج بعملية فكرية معقدة للقوانين العامة التى يخضع لها الواقع فى حركته التاريخية داخل إطار بنيوى محدد . وليست هذه القوانين النظرية الا أدوات الفكر لمعرفة الواقع فى وجوده التجريبى . ولكن لا وجود لهذه القوانين النظرية فى الواقع التجريبى إلا بشكل مميز أى خاص ، وهذا التميز ـ او هــذه الخصوصية ـ هى الاساس لوجود القانون فى الواقع . على ان هذا التميز " هو الذى يمنع التماثل بين الواقع فى النظرية والواقع فى التجربة " (٣٢) . ولهذا ، فعندما حدد مهدى عامل الثورة التحريرية باعتبارها ثورة اشتراكية ، فانما حددها فى وجودها النظرى . اى انه يكشف بهذا التحديد عن طبيعتها النظرية كما تتماثل مع ذاتها فى واقعها النظرى على حد قوله (٣٣) . ومن هنا يمكن القول بانه ليس ثمة تناقض بين تحديد مهدى عامل للوجود النظرى الموحد للثورة الوطنية التحريرية والثورة الاشتراكية ، وبين تنديده لهؤلاء " اليساريين " الذين يطرحون الثورة الاشتراكية كمهمة عملية مباشرة ، وفى كل مناسبة سياسية متوترة من غير انتباه الى الشروط التاريخية والاجتماعية لتحقيق العملية الثورية ، مما يؤدى الى جر الطبقة العاملة الى مغامرة فاشلة وضرب التحالف بينها وبين البورجوازية الصغيرة (٣٤) . كما انه يمكن القول كذلك بانه ليس ثمة تناقض بين قول مهدى عامل بمفهوم القطع البنيوى كشرط للتحول الثورى ، وبين قوله

بأن الثورة عملية تاريخية معقدة ، تمر بمراحل متعددة هى مراحل تحقق ضرورتها النظرية ، واعتباره أن من الخطأ الفاحش تجاهل وجود هذه المراحل فى سير التطور التاريخى للواقع الاجتماعى نحو تحقيق وجوده النظرى " (٣٥) .

المهم ، ان انتاج وتحديد هذا الوجود او الواقع النظرى هو انتاج للمعرفة العلمية . ويتم هذا الانتاج بممارسة نظرية تتميز عن الممارسة الواقعية . وبهذه الممارسة النظرية التى يتم بها القبض المعرفى على الواقع النظرى ـ اى انتاج المعرفة العلمية ـ يتم كذلك نقض ايديولوجية الطبقة المسيطرة .

وهكذا ينقلنا مهدى عامل نقلة أخرى . فالممارسة النظرية هى فى الوقت نفسه ممارسة طبقيــة . حقا ، إنه يميز بين الممارسة النظرية والممارسة الايديولوجية ، إلا أن هذا التمييز لاينفى كون الممارسة النظرية ممارسة من ممارسات الصراع الطبقى ، ذلك أن المعرفة العلمية لحركة التاريخ ـ على حد قوله ـ ينتجها نشاط وعى طبقى يتناول هذه الحركة المادية من زاوية الطبقة التى عليها أن تحقق ضرورة التاريخ نفسه " (٣٦) . وتأسيسا على هذا فإن البروليتاريا وحدها دون غيرها من الطبقات الاجتماعية قادرة ـ كما يقول مهدى عامل ـ على انتاج المعرفة العلمية فى شكلها الراهن ، وهى أيضا وحدها القادرة على التملك المعرفى لمختلف الاشكال التاريخية السابقة من المعرفة العلمية " (٣٧) .

ولقد كانت معالجته لقضية التراث فى نقده لندوة الكويت وفى كتيبه عن ابن خلدون تاكيدا لهذا المعنى الأخير بالذات .

بهذا المفهوم العلمى الطبقى للممارسة النظرية فى ترابطه بمفهوم البنية وبمفهوم القطع البنيوى تتحدد بعض المعالم الاساسية لنظرية الثورة عند مهدى عامل فى اتساقها وتكاملها . وهى كما نرى تعد ارقى واعمق ما وصل إليه التنظير العلمى العربى فى حقل الممارسة الثورية .

***

ولكن تبقى مع ذلك بعض الملاحظات العامة التى هى أقرب إلى التساؤلات الاشكالية.

تساؤلات إشكالية :

لاشك أن مفهوم البنية عند مهدى عامل يختلف الى حد كبير عن مفهوم البنية عند اصحاب النزعة البنيوية ، وإن يكن فى الحقيقة متأثرا تأثرا كبيرا بالاتجاه البنيوى الماركسى عند التوسر وبولنتزاس ، رغم ما يوجهه إليهما من انتقادات تتعلق ببعض المسائل التفصيلية . فالبنية عند مهدى عامل كما رأينا هى شكل من العلاقات المتشابكة المتصارعة المتطورة ، وليست هيكلا من العلاقات الساكنة . وهى بنية محكومة فى مختلف تجلياتها بالتناقض الرئيسى المسيطر أى بالصراع الطبقى . وبرغم هذا ، فان البنية عند مهدى عامل تكاد أن تصبح نسقا مغلقا رغم ديناميتها . فهى من ناحية مقطوعة عما قبلها من تاريخ ، فتاريخيتها مقصورة على طبيعة علاقاتها الانتاجية الداخلية ، وعلى انتقالها بين أزمان ثلاثة هى زمن التكون وزمن التطور

وزمن القطع . ولكنها مقطوعة قطعا يكاد يكون مطلقا عن جذورها السابقة بسبب إختلاف طبيعة علاقة الانتاج السائدة فيها عن علاقات الانتاج السابقة . وأتساءل : ألا ينفى هذا القطع البنيوى الفاصل ما فى حركة التاريخ المعرفية والواقعية من جدلية هى جدلية الاستمرار والقطع فى الوقت نفسه ؟

فما أعمق الفرق بين القول بالقطيعة المطلقة التى تفضى الى رؤية مثالية تجريدية لحركة المادة والفكر وبين القطيعة الجدلية التى تتجلى فيها التاريخية الموضوعية لهذه الحركة . وفضلا عن هذا فإن مفهوم البنية هذا يكاد يلغى تماما خصوصية مختلف الكيانات التى تتضمنها سواء كانت افرادا او عناصر او تركيبات اجتماعية . ولقدلاحظنا هذا ، فى انعدام التميز الفردى أو الفكرى داخل البنية ، وفى انعدام التفارق الطبقى في بنية علاقة الانتاج الكولونيالى ، بل فى هذه التسمية الكولونيالية ذاتها ، كعلاقة انتاج فى البلاد المتخلفة التى تنفى خصوصية الانتاج فى هذه البلاد . كما لاحظنا ذلك كذلك في تحديد الطائفية فى لبنان كعلاقة سياسية فحسب .

وكذلك الشأن فيما يتعلق بالقطع البنيوى ، فهو يكاد أن يكون ـ كما أشرنا ـ قطعا مطلقا مما يخفت الطابع التاريخى للبنية . وإذا كان هذا القطع فى مقدوره أن يفسر لنا طبيعة الإنتقال من علاقة إنتاج معينة إلى علاقة إنتاج أخرى ، فلعله لايستطيع أن يفسر ، إن لم يكن يغفل تماما ، عن عمليات التمرحل الإنتقالى بين هاتين العلاقتين الإنتاجيتين . وبرغم إشارة مهدى عامل ، إشارة واضحة ، إلى هذا التمرحل ، ونقده الحاد لمنكريه ، إلا أنه ركز دراسته النظرية وبشكل تفصيلى على القطع البنيوى ، دون دراسة موضوعية لعمليات التمرحل ، رغم الأهمية الحاسمة لهذه العمليات فى صيرورة الحركة الثورية وفى الإستبصار بمراحلها الصراعية المتصاعدة . ولعل مهدى عامل كان يريد أن يخصص الجزء الثالث بعد كتابيه " فى التناقض ، وفى نمط الإنتاج الكولونيالى لهذه القضية . ولكنه للأسف انشغل عنها .

وبتركيزه على الوثبات البنيوية ، لم يتوقف لدراسة عمليات التمرحل فحسب ، بل كاد أن يقصر التناقضات على التناقض العدائى أو التناحرى فى تجسده فى الصراع الطبقى ، ولم يعط للتناقضات غير العدائية أو غير التناحرية ، العناية الكافية ، رغم إشارته إليها فى أكثر من موضع .

فإذا إنتقلنا إلى مفهوم الواقع النظرى ، وجدنا ما يشبه القول بالثنائية الضدية بين الواقع التجريبى والواقع النظرى . بل أخشى أن يكون فى كتابات مهدى عامل خلط بين النزعة التجريبية والممارسة التجريبية ، فعالج أحيانا الممارسة التجريبية ، أو الأحكام الصادرة عنها كأنما هى تعبير عن نزعة تجريبية . وبسبب هذا الخلط ـ فى تقديرى ـ كاد ما يسميه بالواقع النظرى أن يكون متعاليا إلى حد ما على التجربة ، رغم أنه محايث لها نظريا ، ولكنه له منطقه الخاص المتميز تميزا تاما عن منطق الواقع التجريبى . حقا ، إن المعرفة العلمية تختلف بتجريديتها عن المعرفة التجريبية الحسية المباشرة فالتجريد سلاح أساسى من أسلحة المعرفة العلمية . ولكنها لا تشكل منطقا متميزا مطلقا أو واقعا آخر مختلفا . والتعالى عن الواقع بإسم إنتاج المعرفة

العلمية النظرية ، قد يكون تعاليا عن التجربة الإجتماعية الحية ، وتجاهلاً لتفاصيلها الملموسة الدقيقة التى تشكل أحيانا بخصوصيتها ملامح أساسية فيها . فالكلى متحقق فى الجزئى ، والمجرد متحقق فى العينى الملموس ، تحققا عمليا واقعيا ، وليس مجرد إستخلاص نظرى معرفى ، أو مجرد واقع نظرى مستقل . ولهذا أتساءل . أليس القول بإنتاج المعرفة يكاد يعنى تجاهل مفهوم الإنعكاس فى نظرية المعرفة الماركسية ، بدلالته الجدلية لابدلالته الميكانيكية الآلية الضيقة ؟ أليس هذا القول يتضمن كذلك إعطاء المعرفة النظرية المجردة مستوى معرفيا مستقلا متميزا يقوم على الإستخلاص المنطقى الذهنى التأملى أكثر مما يقوم على إستخلاص القوانين الموضوعية وإمتلاكها معرفيا من خلال الممارسة الواقعية ، وبالتالى تجاهل العلاقة العضوية بين النظرية والممارسة ؟ . ألا نستطيع أن نتبين هذا فى رفض مهدى عامل التأكيد على القيمة النظرية لإمكانية واقعية ما ، لأنها ليست ضرورة يمكن إستخلاصها من بنية النظرية كما أشرنا من قبل ؟ ألا نتبين هذا كذلك فى إعتبار مهدى عامل أن قيام البورجوازية الصغيرة بالسيطرة الطبقية فى المجتمع الكولونيالى هى فضيحة نظرية فى منطق التاريخ لأنه يستحيل تحققه بشكل طبيعى مع منطق التاريخ (٣٨) . ألسنا نجد فى هذا لامجرد تجاهل لمفهوم الإنعكاس الجدلى فى نظرية المعرفة الماركسية ، وللعلاقة العضوية بين النظرية والممارسة ، بل لعله لهذا يسبغ على مفهوم التاريخ ومنطقه شبهة غائية محكومة بنسق مسبق ثابت ؟

وفضلا عن هذا فإن مهدى عامل يكاد يقصر القدرة على الإنتاج أو الإمتلاك المعرفى العلمى على الطبقة العاملة ، وإن قال بإمكانية ذلك جزئيا للبورجوازية . وفى تقديرى أن هذا قد يكون راجعا إلى عدم التمييز بين التملك المعرفى العلمى والتوظيف المعرفى الإجتماعى للعلم وخاصة فى مجال العلوم الدقيقة . فليس هناك ما يمنع البورجوازية أن تمتلك المعرفة العلمية شأنها فى ذلك شأن الطبقة العاملة ، ولكن الفرق هو بين التفسير والتوظيف البورجوازى والتفسير والتوظيف الثورى .

وأخيرا أتساءل : ألايغلب طابع الإستخلاص المنطقى الذهنى التأملى ، أو الفقه الجدلى المتعالى على الخبرة المادية الملموسة فى مفهوم الواقع النظرى ومفهوم الإنتاج العلمى عامة ، بل كذلك فى التطبيق التجريدى لمفهوم البنية والقطيعة البنيوية ؟

فما أقل النماذج والأمثلة والتجارب الإجتماعية والتاريخية الحية في كتابات مهدى عامل ، وما أكثر الأحكام والإستخلاصات الإستدلالية الذهنية المجردة .حقا لا توجد حركة ثورية بدون نظرية ثورية ، ولكن كذلك ، بل أساسا ، لا نظرية ثورية إن لم تكن مستندة ومؤسسة على معطيات وخبرات موضوعية ملموسة لحركة بل لحركات ثورية .

***

هذه بعض ملاحظات عامة هى فى الحقيقة أقرب إلى التساؤلات الإشكالية التى تسعى إلى محاولة توقى الوقوع فى النزعة التنظيرية المجردة فى جهودنا وإجتهاداتنا المشتركة كثوريين عرب

لصياغة نظرية علمية لواقعنا المتخلف . وهى ملاحظات أو تساؤلات لا تقلل من الإضافة العلمية الإبداعية التى أضافها مهدى عامل إلى تراثنا الثورى بقدر ما هى تتحرك على هامشها وفى ركابها ومستضيئة بها . وستظل إضائة مهدى عامل نورا ملهما للثوريين العرب فى مختلف إجتهاداتهم النظرية والنضالية .

***

هوامش

(١) مهدى عامل : فى نمط الإنتاج الكولونيالى : دار الفارابى بيروت ١٩٧٦ صفحة ٢٠١ .

(٢) مهدى عامل : فى الدولة الطائفية : دار الفارابى بيروت : ١٩٨٦ صفحة ١٤١

(٣) المرجع السابق والموضع نفسه .

(٤) مهدى عامل : فى التناقض : ـ دار الفارابى . بيروت ١٩٧٣ صفحة (١٧) .

(٥) المرجع السابق صفحة ١٧ ـ ١٨ .

(٦) مهدى عامل : أزمة الحضارة العربية أم أزمة البورجوازيات العربية : دار الفارابى ـ بيروت ١٩٧٤ ـ سنجد هذا النص ودلالته فى أغلب صفحات الكتاب : مثلا صفحة ١٢٤ .

(٧) المرجع السابق صفحة ٢١ وما بعدها .

(٨) المرجع السابق صفحة ٣٢ .

(٩) فى نمط الإنتاج الكولونيالى ـ مرجع سابق صفحة ٢١٧ .

(١٠) سنجد هذا المفهـــوم متكررا فى أكثر من موضوع ، مثلا فى " نمط الإنتاج الكولونيالى " مرجع سابق صفحة ١٥٤ .

(١١) فى نمط الإنتاج الكولونيالى ـ مرجع سابق صفحة ٢٣٧ .

(١٢) المرجع السابق صفحة ٢٥١ .

(١٣) المرجع السابق صفحة ٢٥٥ .

(١٤) المرجع السابق صفحة ٢٥٦ .

(١٥) مهدى عامل " مدخل لنقض الفكر الطائفى ـ الفارابى . ١٩٨٥ صفحة ٢٤٣

(١٦) المرجع السابق صفحة ٢٤١ .

(١٧) فى نمط الإنتاج الكولونيالى . مرجع سابق صفحة ١٠٦ .

(١٨) أزمة الحضارة العربية . مرجع سابق صفحة ١٩ .

(١٩) المرجع والموضع نفسه .

(٢٠) فى التناقض : مرجع سابق صفحة ٣٢٨ .

(٢١) المرجع السابق صفحة ١٠٨ .

(٢٢) المرجع السابق صفحة ١٣٥ ـ ١٣٦ .

(٢٣) فى نمط الإنتاج الكولونيالى . مرجع سابق صفحة ١٠٦ .

(٢٤) فى التناقض . مرجع سابق صفحة ٣٠٠ ـ ٣٠١ .

(٢٥) المرجع السابق صفحة ٣٠٢ .

(٢٦) المرجع السابق والموضع نفسه .

(٢٧) أزمة الحضارة العربية : مرجع سابق صفحة ٣٩ .

(٢٨) فى نمط الإنتاج الكولونيالى : مرجع سابق صفحة ٢٤٢ .

(٢٩) فى التناقض : مرجع سابق صفحة ٢٩١ .

(٣٠) مهدى عامل : فى عملية الفكر الخلدونى : الفارابى ١٩٨٦ صفحة ٤٢ .

(٣١) المرجع السابق صفحة ٣١ .

(٣٢) فى التناقض . مرجع السابق صفحة ٢٩١ .

(٣٣) المرجع السابق والموضع نفسه .

(٣٤) المرجع السابق صفحة ٢٨٤ .

(٣٥) المرجع السابق صفحة ٢٩٢ .

(٣٦) المرجع السابق صفحة ٢٥٤ .

(٣٧) مهدى عامل : بحث فى أسباب الحرب الأهلية فى لبنان . دار الفارابى ١٩٧٩ صفحة ١٧ .

(٣٨) فى التناقض : المرجع السابق صفحة ١٤٦ .

عبد الرحمن بدوى ..
هذا "الفيلسوف ـ المؤسسة"

عبد الرحمن بدوى ظاهرة فريدة فى ثقافتنا العربية المعاصرة . إنه ليس مجرد فيلسوف له رؤيته ذات الإتساق والشمول ، التى نتفق أو نختلف معها ، وإنما هو كذلك صاحب أضخم إضافة أضافها مثقف عربى إلى مكتبتنا العربية فى مجال الفلسفة بوجه عام والفلسفة العربية الإسلامية بوجه خاص .

ففى إيقاع مضطرد يكاد يكون رتيبا ، يصدر عبد الرحمن بدوى منذ عام ١٩٣٩ وحتى اليوم ، كتابا أو كتابين أو ثلاثة كتب كل عام ، بغير توقف . ونتمنى له المزيد والمديد من الأعوام والطاقات ليواصل هذا العطاء الخصيب . وما يصدره عبد الرحمن بدوى على كثرته وضخامته هو فى معظمه من المراجع الأساسية التى تسد ثغرات كبيرة فى مكتبتنا الثقافية وفى معرفتنا بحقيقة تراثنا القديم . إنه يكتب فى الفلسفة اليونانية القديمة ، فيعالج موضوعاتها ويقدم فلاسفتها ، وهو يؤرخ للفلسفة المسيحية الوسيطة ، وهو يجمع ويحقق ويترجم مختلف النصوص الخاصة بالتراث العربى الإسلامى فى ذاته ، أو فيما بينه وبين التراث اليونانى من وشائج وتأثيرات ، وهو يقوم بالعديد من الدراسات والترجمات للشوامخ فى الفكر الأوروبى الحديث والمعاصر ، وخاصة فى الفلسفة الألمانية والفلسفة الوجودية ، وهو يؤلف فى المنطق ومناهج العلوم ، فضلا عن إبداعه الخاص الفلسفى والشعرى والأدبى عامة ، إلى جانب مؤلفاته باللغة الفرنسية حول الفلسفة الإسلامية ، والعديد من مقالاته ـ بلغات أوروبية وشرقية مختلفة يتقنها جميعا ـ حول موضوعات جزئية فى الفلسفة الإسلامية والفكر العربى . ولهذا فعبد الرحمن بدوى له ما يقرب من مائة وثلاثين كتابا بين مترجمات ودراسات وتحقيقات ومؤلفات إبداعية ، على مستوى رفيع من الجدية والعمق والتخصص ، مما يجعله فى الحقيقة مؤسسة فلسفية علمية قائمة بذاتها .

وبرغم تنوع هذا العطاء الفكرى ، فإننا نستشعر وراءه دائما فلسفته الخاصة ، التى يعتبرها هو إضافة إبداعية للفلسفة الوجودية .

وقد يكون من واجبنا أن نتساءل فى البداية ، هل يعد عبد الرحمن بدوى فيلسوفا حقا ، أم هو مجرد مفكر عالم باحث فى الفلسفة ؟ فهناك فى حياتنا الثقافية العديد ممن يمكن أن نطلق عليهم لقب المفكر أو الباحث فى الفلسفة أو مؤرخ الفلسفة ، أما الفيلسوف بالمعنى

* مجلة الهلال الشهرية . أول أكتوبر أو نوفمبر ١٩٨٩ .

الاصطلاحى ، فقلة من مثقفينا هى التى يمكن أن نطلق عليها هذا اللقب بكثير من التحفظ والفارق بين المفكر والفيلسوف هو الفارق بين الإعمال الفكرى فى بعض القضايا أو التخصصات النظرية أو العلمية أو السياسية أو الاجتماعية أو الأدبية والفنية ، وبين بناء نسق فكرى شامل يقدم إجابات نظرية متسقة حول القضايا الجوهرية فى الكون أو المجتمع أو الخبرة الإنسانية الحية أو الخبرة الإنسانية المعرفية .

حقا ، إن وراء فكر كل مفكر ، بل وراء فكر كل إنسان ، تكمن رؤيـة شاملة ، أى تكمن فلسفة ما ، وإن لم يكن هناك وعى بها ، وإن لم تتخذ شكلا نظريا متسقا . على أن الفيلسوف هو الذى يستطيع أن يبلور رؤيته أو خبرته الحية والمعرفية ، بلورة نظرية كنسق فكرى شامل متكامل . فعلى سبيل المثال نستطيع القول بأن لطفى السيد ومحمد عبده وأمين الريحانى وسلامة موسى وعلال الفاسى وطه حسين من المفكرين المجتهدين فى المجالات السياسية والدينية والاجتماعية والأدبية ، على حين أن الأرسوزى وزكى نجيب محمود ومهدى عامل هم من الفلاسفة ، فللأول نظريته الحيوية التى يفسر بها العديد من الظواهر اللغوية والقومية ، وللثانى نظريته الوضعية المنطقية التى يحلل بها العديد من الظواهر الفكرية والاجتماعية ، وللثالث نظريته العلمية المادية التى يحلل ويفسر ويقيم بها حركة التحرر الوطنى العربية فضلا عن ظواهر فكرية واجتماعيـــة أخرى . ومن هذه الزاوية يعتبر عبد الرحمن بدوى من الفلاسفة ، لتوجهه الوجودى الذى يسعى به إلى إقامة رؤية شاملة متسقة للخبرة الإنسانية الحية .

وعبد الرحمن بدوى لم يبدع الفلسفة الوجودية إبداعا ، بل هو امتداد لها فى فكرنا العربى المعاصر .

والوجودية باختصار شديد هى مذهب فلسفى حديث يمكن أن نؤرخ لبداياته بالقرن التاسع عشر ، رغم ما يمكن أن نتبينه من جذور له فى الفكر الفلسفى القديم . ويمكن أن نعتبر كيركجور الفيلسوف الدنماركى المتوفى عام ١٨٥٥ رائده فى العصر الحديث ، وإن أخذ ينمو ويتكامل بعد ذلك فى فكر هيدجروأبنيانو ويسبرز ومارسيل وسارتر وغيرهم . والوجودية تعارض الأبنية الفلسفية التى تقوم على التجريدات العقلية . وترى أن نقطة البداية الفلسفية ليست هى الفكر ، وإنما الخبرة الإنسانية الحية . ولهذا فالوجود لايبدأ ولايتم إثباته بالفكر كما يقول ديكارت : أنا أفكر إذن فأنا موجود . وإنما بممارسة الوجود نفسه ومعاناته . ومن هنا جاء القول الوجودى المشهور : الوجود سابق على الماهية ، والمقصود بالوجود فى الوجودية هو الوجود الإنسانى الحى ، فى مواجهة الوجود الموضوعى المادى الذى لايعد عند هذه الفلسفة إلا مجرد أدوات للوجود الإنسانى .

والوجود الإنسانى الحى فى الوجودية ، ليس هو الوجود الإنسانى العام المجرد ، بل هو الوجود المتمثل فى الذات الفردية ، وأبرز ما تتسم به هذه الذات الفردية ـ بحسب الوجودية ـ هى الحرية . فالإنسان محكوم عليه بالحرية كما يقول سارتر . والذات حرة أمام إمكانيات متعددة لابد من الاختيار بينها لتحقق وجودها . ومن حرية الاختيار هذه ومن ضرورته فى الوقت نفسه ،

ينبع القلق وتنبع المعاناة والمخاطرة ، بل يبرز العدم داخل نسيج الوجود نتيجة لاختيار إمكانية ونبذ إمكانيات أخرى . ومن الفردية والحرية والاختيار والإمكانية والقلق والمعاناة والمخاطرة والعدم إلى غير ذلك من المقولات ، تصوغ الوجودية فلسفتها المعبرة عن أنحاء مختلفة من الخبرة الإنسانية الحية ، متسلحة فى صياغتها لهذه الفلسفة بمنهج وجدانى استبطانى يختلف كل الاختلاف عن المنهج العقلانى الذى تتخذه الفلسفات النظرية الأخرى لصياغة مذاهبها . وفى الفلسفة الوجودية ـ كما هو معروف ـ تياران : تيار دينى يمثله كيركجور وجبرييل مارسيل ، وتيار لا دينى يمثله هيدجر وسارتر . ولكنهما لايختلفان ـ جوهريا ـ من حيث الموضوع العام للفلسفة الوجودية ، أو من حيث المنهج الوجدانى الاستبطانى العام .

والحقيقة أن وجودية عبد الرحمن بدوى ليست فى صورتها المذهبية العامة أو التفصيلية إلا تهميشا على مذاهب هؤلاء الفلاسفة الوجوديين وخاصة مذهب هيدجر ، وإن كانت هناك بعض الاجتهادات والإضافات الخاصة المتمثلة فى محاولته إقامة لوحة متسقة من المقولات الوجودية ، أو فى إبراز وتطوير مفهوم الزمن ومفهوم الفعل أو فى محاولته اكتشاف جذور للوجودية فى الفكر العربى الإسلامى القديم ، وخاصة فى التيارات الصوفية والإشراقية .

وتتجسد فلسفة عبد الرحمن بدوى الوجودية فى رسالته الجامعية الأولى (وهى بالفرنسية) وعنوانها " مشكلة الموت فى الفلسفة الوجودية " التى حصل بها على درجة الماجستير فى الفلسفة من كلية الاداب . جامعة فؤاد الأول (القاهرة اليوم) عام ١٩٤١ ، وفى رسالته الجامعية الثانية وعنوانها " الزمان الوجودى " ، التى حصل بها على درجة الدكتوراه من نفس الكلية والجامعة عام ١٩٤٣ .

فى رسالته الأولى حول الموت يبدأ بالتمييز بين الموت كإشكال والموت كمشكلة . هو إشكال من حيث أنه يحتوى على تناقضات وإمكانيات وأنحاء عديدة ، فهو نهاية للحياة ، وهو نهاية لتحقق إمكانيات ، هذا من ناحية عامة ، ولكنه فى الوقت نفسه إمكانية معلقة ، أى إمكانية لابد أن تقع ولكن لاسبيل إلى تحديد زمان وقوعها بشكل حاسم . وهو حدث يقع لكل الناس ، ولكنه كذلك حدث له خصوصيته فى حياة كل منا . فنحن جميعا سنموت ، ولكن الموت هو حدث شخصى لكل منا . بهذه الأنحاء المختلفة يتمثل الموت كإشكال وجودى . على أن الموت يصبح مشكلة عندما يشعر المرء شعورا قويا حسيما بهذا الإشكال . ولكن هذا لايتحقق إلا لمن هم على مرتبة عالية من الشعور بالشخصية ومرتبة عالية من التحضر . ومن هنا يخلص عبد الرحمن بدوى إلى أن الشعور بالموت والتفكير فيه يعبر عن نهاية مرحلة حضارية وميلاد حضارة جديدة . وهو هنا يبدو متأثرا بشكل واضح بفلسفة الحضارة عند اشبنجلر . ويرى عبد الرحمن بدوى بعد ذلك أن إضعاف الشخصية يفضى إلى تشويه حقيقة الموت . ويرى أن هذا الإضعاف هو ثمرة حالتين : هما إفناء الشخصية فى روح كلية ، أو إفناؤها فى الناس ، فى المجتمع . لأن ذلك يفقد الموت طابعه الفردى الشخصى الذاتى . ويرى عبد الرحمن بدون أن القول بالشخصية يفضى إلى القول بالحرية ، فلا شخصية بغير حرية ، ولاحرية بغير شخصية ، والحرية هى الاختيار ،

وهى الإمكانية المفتوحة ، وإذا كانت الشخصية تقتضى الحرية ، والموت يقتضى الشخصية ، فإن الموت يقتضى الحرية . ومن هنا كانت صيحة نيتشه " مت فى الوقت المناسب " أى أختر الوقت المناسب لكى تموت ، إنها دعوة إلى الموت الإرادى أى حرية الموت .

ومن هذه المقدمات يأخذ عبد الرحمن بدوى فى الانتقال إلى سلسلة من الاستدلالات . فلما كان الموت يعنى الحرية ، فهو بالتالى يعنى الإمكانية ، ولما كانت الحرية كإمكانية تعنى إمكانية فعل الخير وإمكانية فعل الشر ، ارتبطت الحرية بالضرورة بالخطيئة ، ومن هنا كذلك ارتبطت الخطيئة بالموت ، هذا الارتباط الذى تجسد فى أرقى درجاته ـ كما يقول ـ فى المسيحية . ومن هذا التسلسل الاستدلالى ينتهى إلى تحديد العناصر الثلاثة الضرورية فى مشكلة الموت فى جانبها الذاتى وهى الشخصية والحرية والخطيئة . على أن هناك جانبا موضوعيا فى مشكلة الموت . فالوجود يقتضى بطبيعته التناهى أى الموت ، وبهذا يكون الموت ـ موضوعيا ـ عنصرا مكونا للوجود ، وجزءا من الحياة وليس مضادا لها . بل هو حالة من حالات الحياة تبدأ ببدايتها وتستمر معها حتى نهايتها .

وهناك فى فلسفة عبد الرحمن بدوى نوعان من الوجود ، الوجود الماهوّى أو الإمكانى وهو الوجود الجوهرى ذاته الزاخر بالإمكانيات غير المتحققة بعد ، والوجود الواقعى أو ما يسميه عبد الرحمن بدوى باسم " الآنية " ، وهو الوجود الذى الذى انتقل إليه الوجود الماهوى بتحقق بعض إمكانياته . وهو وجود بين الأشياء أو وجود فى العالم . وهو بهذا يعد سقوطا ، ليس بالمعنى الأخلاقى ، وإنما بمعنى الحضور بين الأشياء ، وهو حضور يعبر عن تحقق إمكانية وعدم تحقق إمكانيات أخرى ، وهو مايشير إلى نقص جوهرى فى هذا الوجود ، وهو نقص مستمر ، أى توفر إمكانيات غير متحققة باستمرار ، ومن بين هذه الإمكانيات ، إمكانية الموت الذى يعد إمكانية مطلقة من إمكانيات الوجود نفسه ، مما يجعل من الموت ـ كما سبق أن أشرنا ـ عنصرا جوهريا فى الوجود ، وبالتالى أساسا لمذهب فلسفى شامل يسعى للإجابة على العديد من القضايا والمشاكل النفسية والأخلاقية والمعرفية والدينية . وعبد الرحمن بدوى يقر بأن هذا المذهب الفلسفى الذى يستلهم أهم عناصره ودلالاته العامة من هيدجر ويسبرز ، ولم يقم بناؤه بعد ، ولكنه يتطلع إلى من يحمل مسئولية إقامته ، ليكون تعبيرا عن نهاية الحضارة الأوروبية الراهنة ، وبزوغ حضارة جديدة .

وعبد الرحمن بدوى لا يعكف على إقامة هذا المذهب المؤسس على مشكلة الموت ، بل نراه ينتقل فى رسالته الثانية إلى مشكلة أخرى هى مشكلة الزمان الوجودى ، وإن وجدنا جذورها فى رسالته الأولى عن مشكلة الموت . ذلك أنه فى تحليله لانتقال الوجود الماهوى الإمكانى إلى الآنية المتحققة فى رسالته الأولى عن الموت ، يشير إلى الزمانية كصفة لعملية الانتقال هذه ، إذ هى تتضمن صفة الحضور بالتحقق بين الأشياء ، وصفة الماضى بالنسبة للإمكانيات التى تحققت ، وصفة المستقبل بالنسبة للإمكانيات التى لم تتحقق بعد ، وهذا يدل ـ كما يقول ـ عى أن الزمانية طابع جوهرى للوجود .

ورسالته فى " الزمان الوجودى " هى تأكيد وتطوير فى الحقيقة للمفاهيم الأساسية لرسالته الأولى وإن أصبح الزمان لا الموت هو محورها .

فالوجود الحقيقى عنده هو وجود الذات الفردية . أما الوجود الموضوعى خارج الذات، فهو مجرد أدوات للذات . أما وجود الذات فهو وجود واع بذاته ، على علاقة حميمة متوترة مع ذاته . والذات تحقق ذاتها بممارسة الفعل ، وهذا ينقلها من حدود الإمكان إلى الواقع ، وفى هذا سقوط لها ـ كما سبق أن أشار فى مشكلة الموت ـ وهو سقوط ضرورى ، تحقق به الذات إمكانياتها .

وجوهر هذه الذات أنها مريدة وليست مفكرة ـ كما يزعم ديكارت . إن فعل الإرادة لا الفكر هو جوهر الذات . وهذا الفعل مرادف للحرية ، ولهذا فإن الذات والإرادة والحرية معان متشابكة . والحرية ـ كما رأينا فى " مشكلة الموت " ـ تقتضى الاختيار ، والاختيار يقع بين ممكنات .

وبهذا الاختيار تتحول الذات من حال الحرية إلى حال الضرورة ، أى تصبح الإمكانية وجودا فى العالم . وهكذا يصبح للذات وجودان : وجود كذات مريدة حرة ، مفعمة بالإمكانيات التى لم تتحقق ، وذات قد حققت بعض إمكانياتها . الوجود الأول هو الوجود الماهوى ـ كما سبق أن ذكرنا ـ ويتميز بالحرية المطلقة ، والوجود الثانى هو الوجود بين الأشياء فى العالم ، أو الوجود على هيئة الآنية . ويتناسب الشرف فى مرتبة الوجود ـ كما يقول عبد الرحمن بدوى ـ تناسبا عكسيا مع الاتصال بالغير أو الأشياء .

على أن انتقال الذات من حالة الإمكانية إلى حالة التحقق إنما يتم فى الزمان ، ولهذا فالزمان حالة جوهرية للوجود المتحقق . على أن الوجود بهذا المعنى ليس وجودا فى الزمان ، وإلا اتخذ الزمان شكل المكان ، أى أصبح إطارا خارجيا للوجود ، إنما هو وجود زمانى ، أى أن الزمان يدخل فى ماهية الوجود نفسه . ويعتبر عبد الرحمن بدوى هذا الرأى الذى انتهى إليه ثورة لاتقل خطرا عن الثورة الكوبيرنيقية فى علم الفلك التى كانت ثورة معرفية (ابستمولوجية) ، على حين أن ثورته هذه هى ثورة فى علم الوجود .

ولهذا يأخذ فى نقد المذاهب الفلسفية والعلمية السابقة الخاصة بالزمان ، كمذهب كل من أرسطو وكانط وبرجسون فى الفلسفة ، ومذهب كل من نيوتن واينشتين فى الفيزياء ، وينتهى من هذا النقد إلى نتائج عامة نجملها فما يلى :

إن الزمان نوعان ، زمان فيزيائى وزمان ذاتى وهو مايسميه بالزمان الوجودى . وأن الزمان عامل جوهرى فى نسيج الوجود ذاته ، ويقصد به هنا الوجود الذاتى . وهو يقسم هذا الوجود كما سبق أن ذكرنا إلى وجود ماهوى وآنية ، ويعتبر الحرية صفة أولى لوجود الذات ، استنادا إلى مفهوم الإمكانية ، وأن التوتر هو الفكرة الأساسية التى ينبغى أن تسود كل نظرة وجودية أو أخلاقية ، وينتهى من كل هذا إلى أن العقل النظرى ليس هو الملكة الوحيدة التى يستطيع بها

المرء أن يدرك حقيقة الوجود الحى " فالفكر المجرد ينزع النفس ويعزلها عن تيار الوجود الحى ـ كما يقول ـ ، ولا سبيل للاتصال الحميم بهذا الوجود فى توتره إلا بملكة أخرى هى ملكة " الوجدان " .

وكما أن للعقل مقولاته ، فللوجدان كذلك مقولاته التى تتميز بالطابع الديالكتيكى المتوتر الجامع لما فى الوجود من إمكانيات متضادة متناقضة متقابلة فى نسيجه الحى . ولهذا يضع عبد الرحمن بدوى لوحة للمقولات الوجدانية الوجودية فى مقابل المقولات العقلية المجردة عند الفلاسفة السابقين وخاصة أرسطو وكانط . وهو يقسمها قسمين ، قسم خاص بالعاطفة وقسم خاص بالإرادة ، ويقسم كلا من عناصر القسمين إلى أقسام ثلاثة يتركب كل منها من متقابلين ووحدة متوترة بين هذين المتقابلين . وهذه هى لوحة المقولات :

عاطفة

أصل :	تألم	حب	قلق
مقابل :	سرور	كراهية	طمأنينة
وحدة متوترة :	تألم سار	حب كاره	قلق مطمئن

إرادة

أصل :	خطر	طفرة	تعال
مقابل :	أمان	مواصلة	تهابط
وحدة متوترة :	خطر آمن	طفرة متصلة	تعال متهابط

ونكتفى بتفسير العلاقة بين ثلاثية واحدة عاطفية ، وأخرى إرادية . فبالنسبة للثلاثية العاطفية الأولى يقول عبد الرحمن بدوى أن التألم يعنى أن شيئا يعوق ويحد من وجود الذات ومن رغبتها فى تحقيق ذاتها فى العالم . وهنا تتألم . وكلما إزداد الإنسان رقيا ـ أى حصولا على إمكانيات عديدة ـ زاد ألما ، على عكس الإنسان المتخلف المحدود الإمكانيات الذى يكون ألمه أقل . ولما كان تحقيق الإمكانيات هو الطابع الأصلى للوجود فإن التألم هو إذن الطابع الأصيل للوجود الذاتى . أما السرور فينجم عن الفعل وتحقيق الإمكانية الذى هو تحقيق للذاتية . ولكن هناك ما يجمع بين التألم والسرور ، مثل التضحية . فالتضحية تكون درجة عليا من التألم مرتبطة بدرجة عليا من السرور . والاستشهاد أعلى درجات التضحية ، وفيه يتلقى الشهيد شهادته وجبينه ـ كما يقول عبد الرحمن بدوى ـ يعلوه " الأسف الباسم " .

وفى المقولات الإرادية الأولى نجد الخطر والأمان والخطر الآمن . والخطر يعبر عن مواجهة الإرادة للعديد من الإمكانيات ، دون أن تكون متيقنة بما ينبغى أن تحققه منها . ولهذا ففعل

المخاطرة هو أول أفعال الإرادة ، لأنه القفز ـ كما يقول عبد الرحمن بدوى ـ إلى تحقيق الوجود بواحدة من هذه الإمكانيات المتعددة . وفعل المخاطرة فعل غير عقلانى ، يتم فى زمانية محددة هى " الآن " ، والآن حضور زمانى محدد ولكننا بتحقق المخاطرة فيه نشعر بالسرمدية . ولهذا فما أكثر المخاطرات التى تتحقق بها تحولات حاسمة فى مصائر الأمم .

على أن هذا الشعور بالسرمدية هو الذى يفجّر الشعور بالأمان المقابل للخطر . ولما كان من المستحيل أن يكون هناك خطر خالص مطلق أو أمان خالـص مطلق ، كان هناك دائما هذا التلاقى المتوتر بين الخطر والأمان فى الخطر الآمن الذى تحقق به الذات بعض إمكانياتها ، ولكن كيف يتم الانتقال بين مخاطرة وأخرى ؟ ليس بالتواصل والاتصال ، وإنما بالطفرة . فالوجود عند عبد الرحمن بدوى يتكون من ذوات منفصلة مغلقة تماما . ولهذا فالذات تنتقل من حالة الإمكان إلى حالة التحقق أى الاتصال بالغير وبالواقع ، عن طريق الطفرة ، لأنه ليس بينها وبين الأغيار والواقع اتصال . ولكى يفسر عبد الرحمن بدوى الطفرة يقول بفكرتين أساسيتين هما : **اللامعقول و اللاعلية** . فالعدم الذى قال به من قبل فى نسيج الوجود ، يناظره من الناحية الفكرية اللامعقول ، أما اللاعلية أو اللاسببية ، فقد أيدها وأثبتها العلم الحديث وخاصة فى نظرية الكم الفيزيائية التى دحضت ـ بحسب التفسير الخاص لعبد الرحمن بدوى ـ القول بالحتمية ، والعلية فى بنية العلاقات بين الأشياء . وإلى جانب اللامعقول واللاعلية ، يعرض عبد الرحمن بدوى للطبيعة الزمانية للمقولات العاطفية والإرادية على سواء . فالثالوث الأول فى المقولات العاطفية يكشف عن الماضى ، والثانى عن المستقبل والثالث عن الحاضر ، والثالوث الأول فى المقولات الإرادية ، يصف الحاضر والثانى يصف الماضى والثالث يصف المستقبل ، وهكذا يؤكد أن الزمان يدخل فى نسيج مقولات الوجود .

هذه هى خلاصة مجتزأة لمقولات عبد الرحمن بدوى الوجودية ، بكلماته هو فى أغلب الأحيان المستمدة من موسوعته الفلسفية . وهذه المقولات ـ كما يقول ـ تشكل أساسا لمنطق جديد هو منطق التوتر و العقل الخلاّق فى مقابل المنطق الأرسططالى الشكلى . وهو منطق التوتر لأنه يدخل الزمان فى صميم مسائله ويعبر عن حقيقة الوجود الذى يزخر بالتناقض والتمزق والجمع بين الأضداد والذى يشكل العدم عنصرا جوهريا من عناصر تكوينه . وبهذه الخلاصة تتحدد كذلك العناصر الجوهرية لفلسفة الزمان الوجودى ، التى تتمثل أساسا فى القول بأن الزمان متغلغل فى نسيج الوجود وأنه لا وجود خارج الزمان ، وأن الزمان نفسه زمان وجودى ذو طابع عاطفى إرادى .

وينتهى عبد الرحمن بدوى من تلخيصه للزمان الوجودى بأنه " الخطوط العامة لمذهب فى الوجود جديد ، سنجعل مهمتنا فى الحياة تفصيل أجزائه " .

على أن عبد الرحمن بدوى لم يعكف ـ كما سبق أن ذكرنا ـ على إقامة مذهب فلسفى على أساس " مشكلة الموت " ، ولم يكرس كذلك مهمته فى الحياة لتفصيل أجزاء هذا " المذهب الوجودى الجديد " ، وإنما اتجه بكليته إلى مجال الدراسات والتحقيقات والترجمات فى مجال

الفلسفة بشكل عام ، والفلسفة العربية الإسلامية بشكل خاص .

حقا ، إننا نستطيع أن نتبين فلسفته الوجودية فى اختياره الخاص فيما يترجم أو فى عنايته بالجانب الصوفى والإشراقى والأفلاطونى والأفلوطينى فى تراثنا الفلسفى القديم ، وفى الكثير من تعقيباته وتعليقاته وآرائه حول بعض جوانب هذا التراث . ولكننا لانستطيع القول بأنه راح يبنى ويفصل وينمى مذهبه الفلسفى الذى بشر به كضرورة تاريخية فى رسالته عن " مشكلة الموت " وعـــن " الزمان الوجودى " .

فهل توقفت طاقته الإبداعية الفلسفية بعد الانتهاء من رسالتيه ؟

أم كانت فلسفة الوجودية مجرد ثمرة ثقافية خالصة لقراءاته فى الفلسفة الألمانية ، وكانت منبتة الصلة بحياته وبواقعه السياسى والاجتماعى ، ـ كما يقول بعض الناقدين لفلسفته ـ ولهذا سرعان ما انتهت بانتهائه من رسالتيه . وكأنما كانت هاتان الرسالتان تأريخا أكاديميا متحمسا حيا لهذه الفلسفة ، أكثر من أن تكون تبنيا حقيقيا لها ؟!

الحق ، أن الوجودية لا تزال هى الفلسفة التى يتبناها عبد الرحمن بدوى حتى اليوم ، ولايزال يؤكد فيما يصدره من مولفاته ودراساته إلتزامه الفكرى بهذه الفلسفة .

والحق كذلك ، أن عبد الرحمن بدوى عندما كتب " فلسفة الموت " " والزمان الوجودى " كان متأثرا تأثرا ثقافيا عميقا بالفلسفة الوجودية الألمانية المثالية وخاصة عند هيدجر ، ولكن هذا التأثر لم يكن منبت الصلة بواقع خبرته الحية والسياسية فى المجتمع المصرى آنذاك . ففى هذه المرحلة من حياته ، التى كتب فيها " فلسفة الموت " وحصل بها على درجة الماجستير فى الفلسفة عام ١٩٤١ ، كان عضوا فى حزب مصر الفتاة ، بين عامى ١٩٣٨ و ١٩٤٠ . وكان زعيم هذا الحزب أحمد حسين قد أصدر كتابه " إيمانى " على غرار كتاب هتلر " كفاحى " ، وكانت القمصان الخضر التى يتزيا بها أعضاء الحزب تقليدا للقمصان البنية للحزب النازى الألمانى وللقمصان السوداء للحزب الفاشى الإيطالى . وكانت فلسفة القوة والاستعلاء متمثلة فـى شعار " مصر فوق الجميع " و " المجد لمصر " متماثلة مع شعارات الحزب النازى .

لقد كان حزب مصر الفتاه فى الحقيقة يسير على الخطى والمفاهيم والقيم الفلسفية المثالية واللاعقلانية للحزب النازى ، فضلا عن تلاقيها ـ بشكل سطحى ومختلف الدلالة ـ فى العداء لانجلترا التى كانت جيوشها تحتل مصر آنذاك . وكان نيتشه (الذى ألف عبد الرحمن بدوى عنه أول كتاب له عام ١٩٣٩) من المصادر الملهمة للحزب النازى ، كما كان هيدجر من أعمدته الفكرية . وكان حزب مصر الفتاة برغم ترسمه خطى الحزب النازى ، يعبر ـ فى الحقيقة ـ عن توجه وطنى شوفينى مغامر ذى طبيعة بورجوازية صغيرة ، وكان الاحتلال البريطانى ، وارتفاع موجة العداء له ، فضلا عن الفساد الاجتماعى والسياسى الذى كان مستشريا ، من عوامل إبراز هذا الحزب وانتشاره الجماهيرى .

على أن هذا الحزب رغم طابعه الوطنى الشوفينى ، ونتيجة لفلسفته المثالية اللاعقلانية ،

كان معاديا للحركة الوطنية الديموقراطية التى كانت متمثلـــة آنذاك فى حزب الوفد وفى البدايات الأولى للحركات اليسارية الجديدة .

فى هذه المرحلة التى كتب فيها عبد الرحمن بدوى رسالته عن مشكلة الموت كان عضوا فى مصر الفتاه ، يتحرك فى إطار فلسفتها وأهدافها ويصدر كتابا عن نيتشه عام ١٩٣٩ وآخر عن اشبنجلر عام ١٩٤١ وثالثا عن شوبنهور عام ١٩٤٢ . لم تكن إذن رسالته عن فلسفة الموت ، ولم يكن تأثره بالفلسفة الوجودية الألمانية المثالية ، منبتة عن حياته وممارساته ومعتقداته السياسية ، ومعتقدات شريحة من شرائح المجتمع المصرى .

وفى عام ١٩٤٤ ، وهو العام الذى حصل فيه على درجة الدكتوراه عن رسالته فى الزمان الوجودى ، نجده عضوا فى اللجنة العليا للحزب الوطنى الجديد ، الذى كان فى الحقيقة امتزاجا بين بعض قيادات وعناصر حزب مصر الفتاه القديم والحزب الوطنى القديم كذلك . ويظل عبد الرحمن بدوى عضوا فى هذه اللجنة الوطنية العليا للحزب الوطنى الجديد حتى عام ١٩٥٢ . وعندما قامت ثورة يوليه ١٩٥٢ كان هناك تقارب كبير بينها وبين عناصر من الحزب الوطنى الجديد . ولعل هذا ما يفسر اختيار عبد الرحمن بدوى عضوا فى لجنة الدستور التى شكلت فى عام ١٩٥٣ لوضع مسودة دستور جديد لمصر ، واختياره بعد ذلك مستشارا ثقافيا ومديرا للبعثة التعليمية فى برن بسويسرا بـين عامى ٥٦ ـ ١٩٥٨ .

خلاصة ما أردت أن أقوله هو أن فلسفة عبد الرحمن بدوى الوجودية منذ أواخر الثلاثينات ، لم تكن مجرد صدى لثقافته الفلسفية وتأثره بالفلسفة الألمانية المثالية ، بل كانت كذلك تعبيرا عن خبرة فكرية وسياسية حية غير منبتة عن بعض الظواهر فى المجتمع المصرى آنذاك . وفى تقديرى ـ وقد أكون مخطئا ـ أن هزيمة النازية والفاشية عام ١٩٤٥ واحتدام الصراع الوطنى والاجتماعى فـى مصر ، وخاصة عام ١٩٤٦ الذى شكلت فيه اللجنة الوطنية للطلبة والعمال ، ووضعت برنامجا شاملا للتحرر الوطنى والاستقلال الاقتصادى ، ثم قيام ثورة يوليه ٥٢ ، وبروز مشروعها التحررى التقدمى القومى ، إلى غير ذلك من العناصر والعوامل ، قد أسهمت فى خلخلة الركائز الفكرية والموضوعية والاجتماعية لإمكانية تنمية المشروع الفلسفى الوجودى الذى بشر به عبد الرحمن بدوى فى رسالتيه " مشكلة الموت " و " الزمان الوجودى " . ولهذا لم يكن غريبا ، أنه فى الخمسينيات والستينيات عندما أصبح للوجودية رواج فكرى وأدبى كبير فى مصر ، وفى العالم العربى ، كان عبد الرحمن بدوى ـ فارس الوجودية ورائدها ـ بعيدا عن هذا الرواج العام . ذلك أن المفاهيم الوجودية التى راجت كمفهومى الحرية والإلتزام ، أخذت دلالات خاصة تتفق والملابسات والاحتياجات والمعارك الوطنية والاجتماعية المحلية التى كانت سائدة حينذاك وفى مقدمتها الصدام مع الاستعمار ، والصهيونية ، والإقطاع والرجعية العربية فضلا عن التطلع إلى الاشتراكية .

وهكذا توقف المشروع الوجودى لعبد الرحمن بدوى ، لا لتوقف قدراته الإبداعية الفلسفية ، وإنما لتغير الأوضاع السياسية والاجتماعية والفكرية والموضوعية عامة من حوله . فلم يعد هناك

مجال لتنمية هذا الفكر المثالى الذاتى الفردى المحض ، الذى يقوم على الانفصال المطلق بين الذوات الإنسانية ، وعلى مفهوم مجرد للاختيار وللإمكانية وللحرية وللزمان وللعدم ، خال من أى دلالة اجتماعية أو تاريخية ، فضلا عن استناده إلى فهم غير صحيح لنتائج العلم الحديث ، وإلى افتقاده للعقلانية والموضوعية ، وإنكاره للعلاقات العلية بين الأشياء والظواهر ، وتعاليه على الروابط والقوانين الاجتماعية . لم يعد هناك مجال لهذا الفكر فى عالم جديد ، أخذت تتطلع فيه الجماعة البشرية عامة ، بمختلف إنتماءاتها القومية والثقافية ، إلى الترابط والتضامن والعقلانية والديموقراطية من أجل إزالة كل ظواهر التخلف والاستعمار والاستعباد والتبعية ، وتطويع العلم وتطويره لخدمة التقدم والإزدهار الاجتماعى والثقافى وتوطيد السلام العالمى .

لهذا ـ كما سبق أن ذكرت ـ كان من الطبيعى ، أن يتوقف عبد الرحمن بدوى عن استكمال مشروعه الوجودى وإن لم يتوقف عن التمسك بالوجودية كفلسفة له .

بل أكاد أقول لقد توقف المشروع الوجودى فى الفكر الفلسفى المعاصر فى العالم عامة ، وإن بقيت له تجليات مختلفة فى بعض الظواهر الفكرية والأدبية كبعض التيارات المسماة بالحداثة . وكان من الطبيعى أن يكرس عبد الرحمن بدوى طاقاته الإبداعية فى مجال الدراسات والتحقيقات والترجمات ، التى يقوم بها للثقافة العربية أجل الخدمات وخاصة فيما يتعلق بالتراث العربى الإسلامى فى الفلسفة .

وقد تكون لنا على جهوده فى هذا المجال ملاحظات تقنية وموضوعية حول بعض جوانب من تحقيقاته وترجماته ، فضلا عن منهجه العام فى التاريخ والتفسير ، إلا أن المجال لايسمح بهذا . وحسبنا أن نكتفى بالإشارة السريعة إلى ملاحظتين عامتين عابرتين : الملاحظة الأولى تتعلق بمدى ما بين فلسفته الوجودية ودراساته التراثية من علاقات . والحق ، أن عددا كبيرا من دراساته التراثية يتعلق بالجانب الصوفى والإشراقى بوجه خاص تأكيدا للجذور التاريخية فى تراثنا للفلسفة الوجودية . إلا أننا مع هذا ، نلاحظ أحيانا تناقضا بين فلسفته الوجودية ، وبين تفسيره لبعض الظواهر فى الفلسفة العربية الإسلامية . ففلسفته ـ كما سبق أن عرضنا ـ فى تفسيرها للخبرة الإنسانية تقوم على الفردية والذاتية والحرية التى تبلغ حد الإطلاق ، والتى ترفض الإنضواء تحت أى مفهوم كلى ، كروح كلية أو مجتمع كلى إلى غير ذلك . ولكننا نراه فى تفسيره للفلسفة الإسلامية بشكل عام ، يذهب إلى أنها ثمرة الطبيعة الجوهرية لروح الحضارة الإسلامية وما تمليه هذه الروح الحضارية من **ضرورة تاريخية** . وهو تفسير بالحتمية التاريخية الحضارية المجردة ، التى تلغى كل فردية وكل ذاتية وكل حرية فى الاختيار والفكر والإبداع ! ويبدو هذا على نحو بالغ التناقض ـ فى الوقت نفسه ـ عندما يتعرض للقصة المشهورة فى تاريخ الفلسفة الإسلامية حول كتاب " أثولوجيا " المنسوب خطأ إلى أرسطو ، وهو فى الحقيقة بعض فقرات من تاسوعات أفلوطين . وعبد الرحمن بدوى يرفض اعتبار نسبة هذا الكتاب إلى أرسطو خطأ ، ذلك لأنه يرفض مبدأ الخطأ والصواب فى الإسناد التاريخى . ويفسر الأمر بأنه كانت هناك ضرورة تاريخية هى التى عملت عملها ، وقامت بهذه النسبة إلى أرسطو . بل إن العرب ـ

على حد قول عبد الرحمن بدوى ـ لو عرفوا حقيقة هذا الكتاب أو شكوا فى نسبته إلى أرسطو ، " فلن يكون هذا بحائل لهم دون استمرارهم فى نسبته إلى أرسطو . لأن الشعوب والأفراد لا يهمها أن تعرف أرسطو كما كان فى واقع التاريخ بقدر ما يعنيها أن ندركه كما تريد لها حاستها التاريخية المنبثقة من روح الحضارة التى تنتسب هى إليهـــا " (راجع كتاب أرسطو عند العرب . صفحة (٧) الطبعة الثانية ١٩٧٨ ـ الكويت) .

إن عبد الرحمن بدوى يغلب هنا روح الحضارة ـ هذا المفهوم المجرد المستمد من اشبنجلر ـ على الفردية والذاتية ، بل يغرقهما فى رؤية تاريخية كلية تجريدية ! إلا أنه سرعان ما ينتهى إلى رأى آخر فى كتابه عن (المثل العقلية الأفلاطونية ص ١٤) فى تعليقه على موقف الفارابى من كتاب اثولوجيا . فالفارابى يستشعر تناقضا فى الكتاب ، فيفسر ذلك بفروض ثلاثة : إما أن يكون أرسطو قد ناقض نفسه ، وإما أن يكون بعض الآراء لأرسطو وبعضها الآخر ليس له ، وإما أن يكون لها معان وتأويلات تتفق فى الباطن وإن اختلفت فى الظاهر . والفارابى يرجح الفرض الثالث فى محاولته للتوفيق بين رأيى أرسطـــو وأفلاطون . ويعلق عبد الرحمن بدوى على ذلك قائلا : " لو كان الفارابى تعمق الفرض الثانى وهو أن يكون بعض الكتب منحولا لأرسطو ، غير صحيح النسبة إليه ، إذن لكان قد أدى خدمة تاريخية كبرى ، كان سيكون لها أخطر الأثر فى تطور الفكر العربى من بعده " بل يعتبر أن محاولة الفارابى التوفيق بين أفلاطون وأرسطو إخفاق شنيع (صفحة ١٥) .

إذن فليس ثمة ضرورة تاريخية وروح حضارية فرضت نسبة الكتاب إلى أرسطو ، كما قال فى كتابه " أرسطو عند العرب " ؟ على أنه يعود مرة ثالثة فى كتابه " الأفلاطونية المحدثة عند العرب " فيعالج قضية كتاب " أثولوجيا " والخطأ فى نسبته إلى أرسطو فيقـول بأنهـا " غلطة سعيدة " ! .

ولكن لعل هذا التفسير للموقف من كتاب " أثولوجيا " ، بالحتمية الحضارية رغم اختلافه مع هذا التفسير بعد ذلك كما رأينا ، ورغم تناقض هذا التفسير ، الذى يتسم بالطبيعة الثابتة المطلقة ، مع مفاهيمه الوجودية ، أقول لعل هذا التفسير أن يكون نابعا ـ بوجه خاص ـ من تقييم عبد الرحمن بدوى للفلسفة الإسلامية بوجه عام ، وهذه هى الملاحظة الثانية . فعبد الرحمن بدوى الذى بذل ويبذل كل هذه الجهود الفائقة فى تجميع وتحقيق ودراسة ونشر كل ما يتعلق بالفلسفة الإسلامية من مصادر وتأثيرات ودلالات واتجاهات ، لايرى فى هذه الفلسفة الإسلامية قيمة فلسفية حقيقية ! ومن حقه بالطبع أن يصل إلى مايراه من نتائج مادام يؤسس ذلك على ما يقوم به من تحقيقات ودراسات لنصوص هذه الفلسفة . ولكنه فى الحقيقة ينتهى إلى هذا الرأى إستناداً إلى حكم علوى مجرد عام هو أن الروح الإسلامية " منافية بطبيعتها للفلسفة " . لماذا يادكتور بدوى ؟

" لأن المذهب الفلسفى تعبير عن الذات فى موقفها إزاء الطبيعة الخارجية والذوات الأخرى ، على حين أن الروح الإسلامية تنكر الذاتية أشد الإنكار ! وإنكار الذاتية يتنافى مع إيجاد

المذاهب الفلسفية كل المنافاة . ولهذا فإن الروح الإسلامية لم تنتج فلسفة ، بل لم تستطع كذلك أن تفهم روح الفلسفة اليونانية وأن تنفذ إلى لبابها " (راجع : التراث اليونانى فى الحضارة الإسلاميـــة . ص ١٩ سنة ١٩٦٥) . وتأسيسا على هذا كذلك ينتهى عبد الرحمن بدوى فى مبحث آخر عن ابن خلدون إلى أن ابن خلدون ليس صاحب فلسفة سياسية أو حضارية ، وليس صاحب نظريات عامة فى الدولة والنظم السياسية والنماذج العامة للمجتمع الإنسانى ، وإنما هو صاحب منهج تطبيقى وصاحب رؤية وصفية ، وهو رجل سياسة عملية لا تعنيه النظريات العامة بل تهمه الأحداث الفعلية الجارية فحسب .

وليس هنا مجال مناقشة هذه الأحكام لبيان ما فى التراث العربى الإسلامى ، من أبنية نظرية فلسفية مختلفة ، وإبراز ما يمثله ابن خلدون من فكر نظرى مدرك لبعض القوانين الأساسية للمجتمع والتاريخ فى عصره ، إلى جانب خبراته السياسية العملية ، ولكن الملاحظ ـ منهجيا ـ أن عبد الرحمن بدوى يتحرك فى كثير من أحكامه بمنهج قياسى استدلالى شكلى يكاد يقوم على مبدأ تحصيل الحاصل ! فهو يبدأ بمقدمة كبرى تحتاج هى نفسها للإثبات ، ليأخذ فى الاستدلال منها ـ على نحو شكلى خالص ـ على نتائج متضمنة فيها أصلا ، أو نتائج يثب إليها دون دليل كاف . فالروح الإسلامية تنكر الذاتية ، وإنكار الذاتية هو نفى للقدرة على التفلسف وإذن فالروح الفلسفية خالية من المذاهب الفلسفية ! ولعلنا لاحظنا هذا المنهج القياسى الشكلى نفسه فى عرضه لمذهبه الوجودى نفسه . مثل هذه الصيغة : " إذا كانت الشخصية تقتضى الحرية ، والموت يقتضى الشخصية ، فإن الموت يقتضى الحرية " . وما أكثر مثيلات هذه الصيغة فى عرضه لمذهبه الفلسفى .

* * *

على أن هذه الملاحظات العامة العابرة التى نبديها حول بعض جوانب أعماله الإبداعية والبحثية ، لا تقلل بحال من القيمة الكبيرة للجهد الخارق الجبار المتفانى الذى يبذله عبد الرحمن بدوى فى إغناء مكتبتنا الفلسفية العربية عامة ، وفى المساهمة فى استكمال الصورة الحقيقية لتراثنا العربى الإسلامى فى الفلسفة بتحقيق ودراسة وترجمة ونشر أهم وأخطر نصوصه والدراسات الخاصة به المتناثرة فى مختلف لغات العالم وفى مختلف مكتباته . ولهذا فإنه من المؤسف حقا ، أننا لانكاد نجد اهتماما أو احتفالا بهذه القيمة العلمية الكبيرة التى يمثلها عبد الرحمن بدوى . ولا نجد اسمه فى قائمة المرشحين فى سوق الجوائز الكبرى التى يعج بها اليوم عالمنا العربى !

ولعل هذا هو ما دفع عبد الرحمن بدوى عندما أصدر عام ١٩٨٤ موسوعته الفلسفية من جزءين كبيرين ، أن يحرص على أن يقوم بنفسه بتقديم نفسه وفلسفته فى هذه الموسوعة ، وأن يتجاهل فيها جميع المفكرين العرب المحدثين والمعاصرين ، حتى من كانت لهم جهود ومحاولات ذات صبغة نظرية فلسفية ، اللهم إلا الشيخ مصطفى عبد الرازق الذى هو فى الحقيقة مؤرخ وباحث جليل فى الفلسفة الإسلامية ، وإنسان على مرتبة خلقية رفيعة . وهو ـ فى الحق ـ صاحب

رؤية خاصة فى تأسيس الفلسفة الإسلامية على أصول الفقه ولكنه لا يعد فيلسوفا ، وما أظن أن عبد الرحمن بدوى ذكره فى موسوعته إلا تقديراً لشخصه واعترافا بفضله العلمى عليه أثناء دراسته فى كلية الآداب .

فلنختلف مع عبد الرحمن بدوى كما نشاء ، ولكن لاخلاف حول ما يمثله من قيمة علمية كبيرة نادرة فى حياتنا الثقافية المعاصرة ، أتمنى أن يتنادى الباحثون فى التراث العربى الإسلامى فى الجامعات العربية ، وأن تتنادى جمعيات الفلسفة فى الأردن ومصر وتونس والمغرب ، وأن تشارك المنظمة العربيـــة للثقافة ، ومحافظة دمياط ـ فعبد الرحمن بدوى من مواليد شرباص إحدى قراها ـ أن يتنادوا جميعا لعقد أسبوع فلسفى على شرف عبد الرحمن بدوى إعترافا بفضله العلمى ، يخصص لقضية من القضايا ، كمنهج تحقيق التراث ، أو للمنجزات الفلسفية الإبداعية والدراسية لعبد الرحمن بدوى ، أو للوضع الراهن للدراسات الفلسفية فى الوطن العربى أو غير ذلك من الموضوعات الفكرية والفلسفية .

هذا أقل ما يجب أن نعبر به عن تقديرنا العميق لعبد الرحمن بدوى ، هذا الفيلسوف ـ المؤسسة .

مفهوم الزمن
فى الفكر العربى ـ الإسلامى
قديما وحديثا

لماذا الزمن ؟ ربما لأن الموقف من الزمن ـ إحساساً أو فهماً أو سلوكا ـ يكاد يتركز فيه موقف الإنسان من الطبيعة ، من المجتمع ، من الإبداع ، من الحرية ، من الحياة عامة .

على أن الأمر فى هذا البحث المتواضع (*) أبسط من هذا بكثير . إنه محاولة لاختبار مفهوم للزمن فى الفكر العربى الإسلامى ، يكاد يكون سائداً فى كل الدراسات الاستشراقية . ولعل البداية كانت فى بحث (١) صغير نشره لويس ماسينيون عام ١٩٥٢ حول هذا الموضوع ، يقرر فيه أن " الزمن عند علماء الإسلام ليس مدة مستمرة متصلة ، وإنما هو كوكبة ، أو " مجرة " من الآنات (وكذلك الشأن بالنسبة للمكان ، فليس له وجود ، ولا توجد غير نقاط) (٢) " منفصلة . ويسند ماسينيون رأيه باستشهادات واستنتاجات من القرآن والنحو وعلم الكلام والطقوس الدينية والموسيقى وغير ذلك من الأنشطة والتعابير الإسلامية .

وفى دراستين أخيرتين للويس جارديه عن الموضوع نفسه (٣) ، يضيف المؤرخين العرب ومن بينهم ابن خلدون إلى الشواهد المؤكدة لهذا الرأى ، ثم يمتد به ليشمل الفكر العربى الإسلامى كله والأدب المصرى خاصة فى عصرنا الراهن . ولم أجد فيما كتب عن هذا الموضوع ـ فى حدود علمى ـ من اختلف مع هذا الرأى ، إلا بضع فقرات فى كتاب لجاك بيرك ظهر أخيرا (٤) ، ودراسة (٥) أخيرة كذلك لأحمد حسناوى ، وإن اقتصرت على العصر الوسيط ، وتبنت مفهوماً خاصاً للتاريخ .

ونتيجة لإتساع الموضوع ـ عناصر وتاريخاً ـ فضلا عن ضيق المقام هنا ، لن أعرض بالتفصيل لحجج ماسينيون وجارديه وإنما سأكتفى بعرض خطوط عريضة لوجهة نظر مخالفة ، مستشهدا كذلك باللغة والنحو والقرآن والسنة ثم بالفلاسفة وعلماء الكلام والفقه والمؤرخين فى العصور الوسطى ، منتقلاً بعد ذلك إلى العصر الحديث وتياراته الفكرية المختلفة . على أن البنية الخاصة للأدب تفرض منهجا آخر للدراسة مما لا يتيحه الوقت المحدد لهذا العرض ، ولذا قد اخصص لها دراسة أخرى .

---

* ترجمة مع بعض الإضافات لنص مداخلة باللغة الفرنسية قدمها الكاتب فى ندوة انعقدت فى جامعة ڤانسن (باريس ٨) حول موضوع إشكاليات الدراسات العربية فى عام ١٩٧٩ كما نشرت هذه الترجمة فى كتاب " دراسات فى الإسلام " . الفارابى ١٩٨٧ بيروت .

ـ ١ ـ

يؤكد ماسينيون أن " النحو العربى لايدرك أزمنة الفعل كحالات " ! وأنه " لايعرف غير هيئة الأفعال . وهى الفعل التام (الماضى) . والفعل الناقص (المضارع) ، التى تحدد خارج زماننا درجات تحقق الفعل (الإلهى) (٦) . ودون أن أدخل فى تفاصيل عديدة ، أكتفى بالتأكيد على أمرين :

١ ـ أن الفعل فى النحو العربى مرتبط ارتباطا وثيقا بحالات الزمن . وما أكثر التعاريف التى قام بها النحاة العرب تأكيدا لهذا المعنى . ولعلى أكتفى منها بقول الجرجانى فى " إعجاز القرآن " تعريفا للفعل المضارع أنه " يقتضى مزاولة وتجدد الصفة فى الوقت " . وهكذا لايقف أمر الفعل على التواجد فى الزمن ، وإنما يقتضى التجدد والتغير كذلك . وفضلا عن ذلك فإن الزمن فى الفعل لايقف عند حدوده الثنائية : الماضى والحاضر ، أو الثلاثية : الماضى والحاضر والمستقبل ، بل نجد فيه ـ بالاستعانة بالأفعال المساعدة ـ كل الصيغ السبع للأفعال التى نجدها فى اللغات الهندية ـ الأوروبية القديمة والحديثة (٧) ، بالرغم من أن النحاة العرب القدامى لم يحددوا هذا تحديداً اصطلاحيا ، على أننا لانجد الزمن المتصل المتنوع فى الأفعال فحسب ، بل كذلك فى الأسماء والمصادر والحروف وأسماء الفاعل إلى غير ذلك (٨) .

ب ـ الأمر الثانى ، وهو الأهم ، أن الزمن اللغوى غير الزمن الفلسفى ولاينبغى الخلط بينهما . فللغة منطقها الخاص . وما أكثر الأمثلة التى يستخدم فيها المضارع فى الماضى (بلم النافية مثلا) أو يستخدم الماضى بمعنى المستقبل ، بل بمعنى الماضى المستقبل معاً ، ويخضع هذا للفقه الخاص ولأساليب التعبير وجمالياته . حقا ، هناك محاولات صوفية أو شعرية لاستخلاص دلالات خاصة من الأفعال والأسماء والحروف كمحاولة محيى الدين بن عربى قديما أو زكى الأرسوزى حديثا ، ولكنها محاولات واجتهادات تنتسب إلى نسق فلسفى خاص أكثر مما تنتسب إلى منطق اللغة نفسه . ولهذا فمن التعسف أن نوحد أو نقيم تماثلا ـ كما فعل ماسينيون ـ بين " الحال " فى النحو العربى و " الحال " أو " الآن " عند المتصوفة .

ـ ٢ ـ

وإذا انتقلنا إلى القرآن وأخذنا بظاهر آياته دون محاولة لتأويل دينى أو فلسفى ، فيمكننا أن نتبين الأمور التالية :

أ ـ برغم أن كلمة " الزمن أو " الزمان " غير واردة فى القرآن ، فما أكثر الكلمات الأخرى الدالة عليه مثل: الدهر ، الأبد ، السرمد ، الميقات ، الساعة ، اليوم ، الشهر ، العام ، السنة ، الأجل ، الوقت ، المدة ، الحين ، الخلد الخ ... وهى أزمنة مختلفة التحديدات الطولية . وفضلا عن ذلك فهناك أطوال زمنية أكثر تحديدا وتنوعا مثل : " أيام ثلاثة " ، و" أربعة أشهر " و " خمسون سنة " ، و " ألف عام " ، و " ثلاثمائة سنة وازدادوا تسعاً " ، و" سنين عدداً " ، و " عدة من أيام أخر " ... الخ .

ب ـ أن القرآن زاخر بالأحداث التاريخية المتصلة ، منذ آدم حتى محمد ، ومن محمد حتى اليوم الآخر ، الذى ليس يوما أخيرا ، بل سوف تستمر الحياة بعده فى الجنة أو النار . وقد لا نستشعر تطورا ولكننا على الأقل نستشعر استمرارا واتصالا .

جـ ـ أن حركة الزمن متصلة فى كثير من الصور والاحكام والأوامر : " وتلك الأيام نداولها بين الناس " ، و " وتؤتى اكلها كل حين " ، و" اصبروا وصابروا ورابطوا " ، " وقل اعملوا " ؛ هذا فضلا عن الطقوس الدينية المختلفة المحددة زمنا ومدة كالصلاة والصوم والحج الخ . وهى ليست نقاطا منفصلة ، لا زمن بينها كما يقول ماسينيون وجارديه (٩) بل هى علامات على استمرارية الزمن وتنوعه وتغيره .

د ـ أن فعل " كن " الإلهى نفسه الذى يُستند إليه فى القول بذرية الزمن وانفصاله ، لايتضمن بالضرورة الارتباط الآنى بين الإرادة والتحقق ، وإنما يتضمن ـ نصا ـ فسحة زمنية ، " فكن " تحقق بها خلق العالم فى ستة أيام (١٠) .

هـ ـ أن الطبيعة فى القرآن منتظمة ، متزمنة ، بحسب ناموس محدد لحركتها وصيرورتها ، برغم أن هذا الناموس قد وضعه الله فيها .

على أننا نضيف إلى هذه الأبعاد المستمدة من ظاهر القرآن بعدين آخرين : الأول مستمد من الأحاديث والسنة المحمدية . وقد نكتفى بالإشارة إلى بعض الأحاديث مثلْ : " اعمل لدنياك كأنك تعيش ابدا ، واعمل لآخرتك كأنك تموت غدا " و " انتم اعلم بأمور دنياكم " و " تزودوا فإن خير الزاد التقوى " و" سيأتى على امتى كل مائة عام رجل يجدد فى الدين " .. الخ . أما البعد الثانى فهو الممارسة العملية للفكرة الإسلامية فى بدايتها ، هذه الممارسة السياسية والعسكرية والاقتصادية والاجتماعية عامة ، التى تعبر عن جهود من أجل السيطرة على الواقع وتغييره .

وهكذا من ظاهر النص القرآنى ومن الممارسات العملية لا نستطيع أن نتبين هذا المفهوم الذرى المنفصل للزمن الذى سوف نجده بعد ذلك تأويلا خاصا عند مدرسة إسلامية بعينها هى الأشعرية .. ولايجوز منهجيا أن نعممه تعميما شاملا على كل الفكر العربى الإسلامى .

ـ ٣ ـ

وإذا انتقلنا إلى الفقه الإسلامى ، وجدناه فى جوهره اجتهادا للملاءمة بين الأحكام الواردة فى النصوص الشرعية وتغير الزمان . ولعل ابن خلدون قد صاغ هذا صياغة بارعة فى قوله فى الفصل الخاص بالفقه فى مقدمته : " فالوقائع المتجددة لا توفى بها النصوص " (١١) . ومن هنا كان الخلاف الفقهى ، قياسا أو استصحابا أو استحسانا أو مصلحة (١٢) ، وكانت الاجتهادات والمواقف المختلفة التى هى جميعا محاولات للملاءمة بين النص الثابت والوقائع والمصالح المتغيرة المتجددة بجريان الزمان . حقا ، قد تتراوح الاجتهادات والمواقف بين تمسك بظاهر النص أو تغليب للمصلحة على ظاهر النص كما قال بذلك الطوفى (١٣) تلميذ ابن

تيمية . على أن مجرد القول بالقياس أو بالمصلحة إنما يعبر فى ذاته عن مفهوم للاتصال والتغير فى الزمن ، لا عن التقطع أو الانفصال الآنى ، وإذا كانت الممارسة الفقهية فى أغلب فترات التاريخ الإسلامى كان يغلب عليها الجمود فإن ذلك أمر آخر لايعبر عن الفكر الإسلامى على اطلاقه ، وإنما عن فكر إسلامى معين فى ظروف سياسية واجتماعية معينة ، على أنه على أية حال ، لايصلح تفسيرا آنيا متقطعا ذريا للزمن .

ـ ٤ ـ

فإذا انتقلنا إلى الفكر عامة والفكر الفلسفى خاصة ، واجهنا منذ البداية إشكالا منهجيا . ذلك أن كثيرا من المستشرقين بل بعض الدارسين العرب ، يستبعدون الفلاسفة المسلمين من إطار الفكر العربى الإسلامى الحقيقى باعتبار أنهم متأثرون بأفلاطون أو بأرسطو أو بالافلاطونية الجديدة . وهو موقف متعسف من ناحيتين : **الأولى** أن هذا التأثر لم يكن مجرد أمر خارجى مفروض ، بل كان تعبيرا عن حاجات وملابسات داخلية اقتضت هذا التأثر وفرضته . **الثانية :** أنه لم يكن تأثرا سلبيا ، بل كان تفاعلا أدى إلى إضافات وإبداعات جادة فى كثير من الأحيان نتيجة لطبيعة الهياكل التاريخية والاجتماعية والفكرية العربية الإسلامية التى تختلف عن الهياكل التاريخية والاجتماعية التى ظهر فى إطارها الفكر الهللينى . ولهذا لا نستطيع ولاينبغى لنا أن نستبعد الفلاسفة من الفكر العربى الإسلامى ، كما فعل ماسينيون وجارديه (١٤) ، عند تحديدنا لمفهوم الزمن فى هذا الفكر .

والواقع أن هناك آربعة مفاهيم أساسية للزمن فى الفكر العربى الإسلامى سواء فى تعبيره الفلسفى أو الكلامى أو الصوفى :

المفهوم الأول : هو المفهوم الموضوعى (١٥) الذى تندرج داخله اختلافات تفصيلية . فهناك أولا مفهوم الزمن بحسب تعريف أرسطو المشهور أى مقدار الحركة بحسب التقدم والتأخر . وفى داخل هذا المفهوم سنجد من الفلاسفة من يقول بقدم الزمن وأبديته بالمعنى الأرسطى الخالص مثل ابن رشد ، أو بالمعنى الأفلاطونى الحديث مثل الفارابى وابن سينا . وسنجد من يتبنى هذا المفهوم ولكن يقول بحدوث الزمن مثل الكندى بين الفلاسفة والغزالى بين الفقهاء (رغم اشعريته ورغم تبنيه للمفهوم الأشعرى للسببية) بل وابن تيمية الذى يقول بزمن خاص سابق على زماننا هذا المحدث ، ومختلف عنه . على أننا فى داخل هذا المفهوم الموضوعى للزمن نفسه نجد من يقول بدوريته ، بمعنى قريب من المعنى الأرسطى ، ثم بشكل أعمق عند أهل الشيعة بحسب نظريتهم فى الإمامة . وهى عند الشيعة ليست دورية متكررة (كالمفهوم النيتشوى) وإنما هى دورية متغيرة متطورة وخاصة عند الشيرازى (١٦) (الملاصدرا) . وفى داخل هذا المفهوم الموضوعى للزمن نجد من يخرج على التعريف الأرسطى إلى التعريف الأفلاطونى ويجعل من الزمن مقدارا للوجود كله ، لا مقدارا للحركة ، بل يميزه عن الحركة ، وذلك مثل أبى البركات البغدادى الذى يجعله جوهرا ، بل مقياسا مطلقا مما يكاد يقربه من المفهوم الاطلاقى لله . (ونكاد نلمح فى هذا المفهوم الاطلاقى مفهوم الزمن عند نيوتن) . ونجد هذا المفهوم الجوهرى

للزمن كذلك عند الفخر الرازى وإن تراوح الفخر الرازى بين هذا المفهوم الموضوعى والمفهوم الذرى الآنى للزمن .

على أننا سنجد هذا المفهوم الموضوعى للزمن بدلالته النسبية عند ابن سينا فى ممارساته الطبية وعند ابن الهيثم فى ممارساته الفيزيائية وعند جابر بن حيان فى ممارساته الكيميائية ، فضلا عن كتب الحيل الميكانيكية المختلفة وبعض المخترعات وخاصة الساعة المائية . بل سنجد هذا المفهوم الموضوعى للزمن عند العامة على حد تعبير ابى البركات البغدادى فى تقسيمه الثلاثى لمفاهيم الزمن (١٧) .

أما المفهوم الثانى للزمن فهو المفهوم النفسى (أو الزمن الأنفسى تفرقة عن الزمن الآفاقى أى الخارجى أو الموضوعى) وهو زمن المتصوفة . وهو ليس إنكارا للزمن الخارجى وإنما هو رفض اختيارى إرادى له . وهو ليس زمن الله كما يفسر جارديه (١٨) القول المشهور بأن الصوفى ابن وقته بأنه ابن وقت الله ، بل انه زمن المتصوف نفسه ، زمنه الباطنى فى مواجهة الزمن الخارجى . وهو ليس زمنا أفقيا ، على أنه ليس كذلك زمنا آنيا متقطعا ، وإنما هو زمن عمودى صاعد يتألف من مجاهدات ومراحل . وآناته ليست آنات منفصلة ، اللهم إلا عن الزمن الخارجى ، وإنما هى رحلة متصلة فى سلم الترقى والصعود نحو الحضرة الإلهية أو لاستقبالها والتجسد فيها . إنها حالات لها زمنيتها غير المتشيئة . حقا ، إن الإشراقات والإلهامات تأتى " كلمح البصر " مما يمكن تصويرها بالمجرة التى يصف بها ماسينيون الزمن الإسلامى المتقطع الذرى . ولكن هذا لاينفى الاستمرارية الباطنية النفسية للزمن الصوفى . إنها زمنية غير متشيئة ، غير مكانية ، ممايذكرنا بالتفرقة البرجسونية للزمن بين زمن وجدانى وزمن آلى .

والمتصوفة كما ذكرت لاينكرون الزمن الخارجى الموضوعى وإنما يرفضونه أو يتخلون عنه . وأحيانا يقولون به فى موازاة مع زمنهم الخاص . فابن عربى مثلا (١٩) يميز بين جريان الزمن بمعناه الموضوعى وبين زمن النبوة الخاص الذى يسميه زمن الاستدارة . بل لعله فى موضع آخر من " فتوحاته المكية " يشرط الحكم بالحسن والقبح بالزمان والأحوال ، فيقول بتغير المباح وغير المباح بحسب تغير الأزمان والأحوال (٢٠) .

أما المفهوم الثالث للزمن فهو المفهوم الذهنى وهو الذى يقول عنه أبو البركات البغدادى فى تفرقته الثلاثية لمفاهيم الزمن بأنه " أسبق فى الذهن من معرفة الحركة " (٢١) ويشير إليه الأزرقى فى كتابه " الأمنة والأمكنة " (٢٢) بقوله بأنه " تصور فى العقل عن شئ هو منه بمثابة الوعاء أو القراب بعلم المتقدم والمتأخر " وهو تعريف يكاد يقترب من تعريف كانط للزمان والمكان ، كحدسين قبليين أو قالبين للتجربة . بل نجد عند ابن رشد نفسه ـ وإن يكن بشكل عارض ـ كلاما عن الزمن بأنه شئ تفعله أو يفعله الذهن فى الحركة (٢٣) . والزمن فى هذا المفهوم زمن متصل وليس زمنا ذريا منفصلا .

أما المفهوم الرابع للزمن فهو الزمن الآنى المنفصل الذى قالت به الأشاعرة خاصة ، تأسيسا

علـى نظرياتهـم فى الجزء الذى لايتجزأ أو النظرية الذرية (٢٤) . والملاحظ أولا أن هذا المفهوم للزمن لم يقل به جميع الأشاعرة بل قال به عدد محدود من المعتزلة ومن الأشاعرة ، وبتحديدات مختلفة ، وخاصة أبو هذيل العلاف والجوينى والأشعرى والباقلانى ، فكل شئ من أجسام وأنفس وأفكار ـ بحسب هذه النظرية ـ يتألف من أجزاء غير متجزئة ، ولهذا فالزمن نفسه يتألف من آنات منفصلة ، على أن هذه النظرية لم تكن تستهدف تقديم رؤية للوجود شأن النظرية الذرية اليونانية عند ديمقريطس ولوكريت وابيقور ، بل على العكس تماما ، كات تستهدف تفسير الخلق الإلهى المتصل أساسا . إن الخلق الإلهى لايتحقق فحسب ـ بحسب هذه النظرية ـ فى لحظة الخلق الأولى التى أوجد بها الوجود ، بل يتحقق فى كل آن ، وبالنسبة إلى كل شئ . ومن أجل هذا كان ينبغى أن يكون الوجود منفصلا دائما لكى يحقق الله بتدخله المباشر اتصاله الدائم ، ويخلق بهذا فى كل آن تراكيب الأشياء والأحداث جميعا ، على أنه كما نرى تدخل إلهى عمودى يحقق اتصالا أفقيا بين الأشياء وعناصر الوجود عامة ، مادية كانت أو روحية ، إنه خلق متصل يتحقق به الاتصال بين الأشياء المنفصلة . فلو كانت الأشياء متصلة بطبيعتها منذ البداية لما كانت هناك حاجة لهذا التدخل الإلهى المتصل ، ولهذا من الطبيعى أن يقول هؤلاء الأشاعرة بنفى السببية الموضوعية ، وأن يقولوا بالتكوين الذرى للأشياء جميعا ، ليكون الله هو السبب المباشر والقوة الوحيدة الفاعلة للاتصال بين الأشياء بما فى ذلك الزمن نفسه ، ولهذا قد أفضل أن أسمى هذا المفهوم الأشعرى للزمن ، بالزمن الإلهى . ذلك أنه رغم انفصالية وذرية آناته فهو متصل إلهيا .

ـ ٥ ـ

أما فى مجال التاريخ فسوف اقتصر على مثالين يقوم بينهما تعـارض منهجى ، هما الطبرى وابن خلدون . وقد يكون من السهل أن نقول بعدم اتصالية الزمن عند الطبرى وذلك لعنايته بالأحداث المتفرقة وحرصه على الإسناد أساسا ، ثم لمنهجه الحولى فى التأريخ . ولاشك أننا لن نجد عند الطبرى تفهما لقوانين الحركة التاريخية كما نجده عند ابن مسكويه وابن مسعود وابن حزم ، ثم عند ابن خلدون خاصة . على أن هذا لايفضى بنا إلى القول بانفصالية وذرية الزمن عند الطبرى . إن منهجه الحولى هو مجرد شكل من أشكال حصر وتنظيم الحوادث التاريخية المتصلة الحدوث طوليا ، وإن كان يعبر بغير شك عن عدم استبصار بقانونية الحركة التاريخية . وكذلك الأمر فيما يتعلق بالإسناد فهو ليس مجرد نسبة الأحداث إلى مصدر ، وإنما هو حرص على تحرى الدقة والصدق ، فضلا عن أن عملية الإسناد نفسها هى حركة اتصالية فى رواية الخبر وإن تراجعت إلى الخف . وهى تتضمن إدراكا لما تعترى رواية الخبر من ضعف نتيجة لتداولها واختلاف الزمان . على أن هذا الحشد البالغ الغنى من المعلومات والوقائع والأحداث السياسية والعسكرية والاقتصادية والإدراية والاجتماعية والدينية ، بل والطبيعية التى نجدها فى تاريخ الطبرى ، والتى تتعلق بملوك وبعامة ، والتى تقسم التاريخ إلى ما قبل الدعوة ، فالدعوة ، ثم ما بعد الدعوة ، تقدم بغير شك رؤية للحركة التاريخية خلال سردها طوليا وعرضيا وعمقيا . إن

افتقاد التفسير واختلاط العموميات بالجزئيات ، لايفقد المسار التاريخى عند الطبرى اتصاليته ، ولاينتهى بنا إلى القول بانفصالية الزمن وعدم اتصاليته أو انحصار دلالته الحقيقية فى سرمد إلهى ثابت كما يذهب جارديه (٢٥) . حقا أن الله فى منظور الطبرى يسيطر على كل شئ ، ولكن هذا لايمنع من اتصالية الأشياء وحركيتها بحسب الناموس الإلهى نفسه . وليست تعنينا هنا دلالة الاتصال ـ دينية أو غير دينية ـ وإنما الذى يعنينا هو تحقق الاتصال نفسه .

فإذا انتقلنا إلى ابن خلدون رأينا جارديه يعتبر ابن خلدون أبا لعلم الاجتماع ومؤسسا لمنهج جديد فى التحليل التاريخى ، ولكنه يرى فى النظرية الدورية للتاريخ عند ابن خلدون " زمنا مجزءأ بسبب تماسه بالسرمد الأبدى " . بل يضيف أن الحركة المتصلة عند ابن خلدون تجرى بحسب " خط شبه لولبى غير قادر على إذابة الآنات المنتظمة للمجرة فى مدة متجانسة ، وإنما هو يدفعها ـ متلألئة بنيرانها المتجزئة ، وهى علامات على الأوامر الإلهية ـ نحو اليوم المعلوم " (٢٦) .

وأكتفى هنا ببعض الملاحظات :

١ ـ أن الدورية عند ابن خلدون تتعلق بالسلطة أساسا وليست بالعمران نفسه وإن كان الارتباط بينهما وثيقا . ولكن ما أكثر ما تسقط الدولة وتواصل العمران دولة أخرى .

٢ ـ أن الدورية ليست قانونا شاملا عند ابن خلدون . حقا ، إنه يقول بالأجيال الثلاثة أو الأربعة للدولة ، ولكنه يشير كذلك إلى دول تخرج عن هذه الدورية وتستمر آلاف السنين ، فضلا عن أن الدورية عنده ليست قدرية بل نابعة من استقراء وتعميم خبرات موضوعية (٢٧) .

٣ ـ أن التدخل الإلهى عند ابن خلدون ليس تدخلا عموديا على الطريقة الأشعرية ، رغم أشعرية كثير من أفكاره ـ وإنما بالناموس المنتظم الثابت ، سنة الله التى وضعها فى الأشياء . ولهذا فحركة الأشياء عند ابن خلدون تصدر من داخلها أساسا وإن كان مصدرها الأول إلهيا .

٤ ـ أن مفهوم الزمن عند ابن خلدون ليس إطارا خارجيا للأشياء ، وليس لحظات منفصلة كذلك بل هو مكون من مكوناتها العضوية الداخلية .

ـ ٦ ـ

خلاصة هذا كله ، أننا لانجد فى الفكر العربى الإسلامى الوسيط ، مفهوما انفصاليا للزمن ، اللهم إلا عند بعض الأشاعرة ، وهو مع هذا ـ كما رأينا ـ يعنى الخلق المتصل للزمن أى الاتصال الزمنى الإلهى . وإلى جانب هذا المفهوم نجد مفاهيم أخرى مختلفة ينجم اختلافها عن اختلاف الملابسات السياسية والاجتماعية مكاناً وزماناً . إن المفاهيم المختلفة للزمن ليست مفاهيم مجردة معلقة فى الهواء ، وإنما هى تجسيد نظرى للعلاقة بين الله والإنسان والمجتمع ، التى هى بدورها تجسيد أشد تحديدا لمشكلات السلطة والتنظيم الاجتماعى والحرية الإنسانية ، ولهذا فليس بتعميم مفهوم الأشاعرة أو بالتعريفات والتعابير النظرية الخالصة للفلاسفة أو المتصوفة أو المتكلمين أو المؤرخين نستطيع أن نحدد مفهوم أو مفاهيم الزمن فى الفكر العربى الإسلامى ،

وإنما من خلال دراسة شاملة لنظرية المعرفة فى هذا الفكر فى تعبيراته واجتهاداته المختلفة ، فى ملابساته وأبنيته الاجتماعية المختلفة زمانا ومكانا ، فضلا عن الممارسات السياسية والتشريعية والتربوية والاقتصادية والإدارية ، والعلمية ، بل فى الثورات والتمردات الشعبية وفى التعابير الأدبية والحكايات الشعبية والمنجزات التكنولوجية .

على أن الذى لاشك فيه ، أنه بالرغم من أننا لا نجد فى الفكر العربى الإسلامى الوسيط مفهوما وحيدا للزمن هو المفهوم الانفصالى أو الذرى ، فإننا لانستطيع أن ننكر أن النظرة العربية الإسلامية فى العصر الوسيط كان يسودها بشكل عام مفهوم للزمن يخلو من الرؤية التطورية ، بل كان يغلب عليه الطابع الارتدادى . فبالرغم من الممارسات الفكرية والاجتماعية والتكنولوجية المختلفة ، التى كانت تتطلع إلى تغيير فى الحاضر أو المستقبل ، فإن مرحلة الدعوة الأولى كانت تمثل نقطة إشارة إلى ما هو الأفضل والأمثل ، مما يجعل من حركة الزمن المتصل ارتدادا ونكوصا وتدهورا من ناحية القيم ، وإن لم يمنع هذا من وجود مفهوم لاستمرارية الزمن وجريانه نحو اليوم الآخر ، حتى ولو كان هذا المفهوم يمتلئ برؤية قدرية خالصة يعبر عنها القول الشائع " إن شاء الله " . ذلك أن هذه الرؤية القدرية لا تتضمن مفهوما ذريا انفصاليا للزمن ، بقدر ماتتضمن حتميته المقررة والمسبقة . على أن حركة الزمن كانت تشكل ارتدادا وتدهورا عن مرحلة الدعوة الأولى كما أشرنا .

ـ ٧ ـ

فى الكتابات العربية الإسلامية الوسيطة نجد لفظين متقابلين قد يعبران عن هذا المفهوم الارتدادى للزمن هما المتقدمون والمتأخرون . فالمتقدمون فى هذه الكتابات هم أهل الماضى والمتأخرون هم أهل الحاضر والمستقبل . ودون أن أخوض فى الدلالة الاشتقاقية لهذين اللفظين وإنما اقتصر على دلالتهما الشائعة ، الاحظ أن هذين اللفظين قد انعكس معناهما الاستعمالى فى عصرنا الراهن . فالمتقدمون هم رجال المستقبل والداعون والعاملون من أجل التقدم والتطور ، على حين أن المتأخرين هم المتخلفون المتمسكون بالماضى . وبهذا الانعكاس التعبيرى انعكس كذلك محور الإشارة الزمنى . فلم يعد الماضى هو المحور كما كان الشأن فى العصر الوسيط بل أصبح المستقبل . لا .. لست أقصد من هذا أن الماضى كمحور إشارة قد تلاشى فى بعض مفاهيمنا وتياراتنا الفكرية الحديثة ، وإنما أقول فحسب أن المستقبل قد أصبح محور الإشارة السائدة فى فكرنا الحديث . ونستطيع أن نقول بتعبير آخر أن الزمن لم يعد مفهوما مجردا ـ إلا فى حدود جزئية ـ فى الفكر العربى الحديث ، وإنما أصبح رؤية تاريخية عند مختلف التيارات الفكرية وإن تنوع واختلف فيما بينها عمقا ودلالة . ولانستطيع أن نفصل هذا عن سيادة النظرة التاريخية فى عصرنا كله ، نتيجة لنشأة القوميات ، واحتدام الصراعات الوطنية والاجتماعية بشكل عام ، وبروز الثورات العلمية والصناعية والتكونولوجية ، فضلا عن نضج حركة التحرر الوطنى العربية ، وصراعها التحريرى والاجتماعى والفكرى مع أوروبا الرأسمالية المتفوقة والمهيمنة معا . إن الفكر العربى فى بحثه عن هويته وتجديده لملامحه السياسية والاجتماعية

والفكرية قد جعل من الزمن موقفا من التاريخ أو مواقف متعددة من التاريخ . على أننا لن نجد بينها موقفا واحدا يعبر عن زمن آنى منفصل ذرى .

- ٨ -

فى مستهل عصر النهضة ، نجد رفاعة الطهطاوى يستخدم لفظتى المتقدمين والمتأخرين بنفس المعنى الوسيطى القديم . فهو يتحدث عن حركة الزمن نحو الماضى باعتبارها صعودا ، ونحو الحاضر باعتبارها نزولا وهبوطا . ولكنه رغم هذا وفى نفس الجملة يجد فى النزول والهبوط تقدما . " وكلما نزلت إلى زمن فى الهبوط رأيت فى الغالب ترقيهم وتقدمهم " (٢٨) يقصد الناس فى الصنائع البشرية والعلوم المدنية . وقد يكون من الطريف هنا أن نذكر أن الطهطاوى قد استخدم أحيانا كلمة الزمن بمعنى المناخ متأثرا فى هذا باللغة الفرنسية " والنظر إلى زمن تلك المدينة (يقصد باريس) فإنه دائما معتم فى سائر أيام الشتاء وغالب أيام الحر " (٢٩) .

والطهطاوى أشعرى النزعة بغير شك . بل لعلنا نجد فى بعض أقواله ما يعبر عن نظرية التدخل الإلهى المباشرة . " أن الفعل لله حقيقة ولغيره مجاز " (٣٠) . وبرغم هذا وبرغم محاولته التوفيقية بين الشرح ومنجزات الحضارة الأوروبية ، فإننا نجد فى فهمه العام للزمن والتاريخ عامة فهما عقلانيا ، يعى اتصال التاريخ وتقدمه وإن يكن داخل منظور تدرجى ، توازنى . ونجد هذا الاتجاه نفسه عند مفكر آخر من مفكرى عصر النهضة هو الأفغانى ، وإن تميز فكره بعقلانية فعالة من أجل التغيير المستقبلى السياسى والاجتماعى ، أكثر راديكالية من عقلانية الطهطاوى .

وبرغم كتابه المبكر " الرد على الدهريين " ومن بينهم بالطبع أصحاب نظرية التطور ، فإننا نجد فى كتاباته الأخيرة ما يشبه الموافقة على هذه النظرية ومحاولة تأصيلها فى التراث العربى عند أبى العلاء المعرى (٣١) . ومع أشعرى آخر هو محمد عبده نجد ذات الاتجاه التوفيقى بين الشرع والحضارة الحديثة وإن غلب على اهتماماته جانب الاصلاح الدينى على الجانب السياسى والاجتماعى وخاصة فى المرحلة السابقة على الثورة العرابية والمرحلة اللاحقة للعروة الوثقى . بل كان موقفه فى هاتين المرحلتين من القضايا السياسية والاجتماعية موقفا توفيقيا بل تهادنيا . وكان يدعو إلى إيقاع زمنى يتسم بالتدرج الذى يتحقق بالنخبة المتعلمة أساسا (٣٢) ، رغم أنه فى مقاله المشهور عن المستبد العادل يقول بإمكانية التعجيل بالتغيير بفضل المستبد العادل (٣٣) الذى يمكن أن يحقق فى خمس عشرة سنة ما يتحقق فى خمسين سنة ، مما قد يبرز دلالة إرادية فردية فى مفهومه للحركة التاريخية . ولعلنا نجد فى هذا الرأى الأخير تجسيدا إنسانيا للمفهوم الأشعرى للتدخل الإلهى . على أنه بالرغم من أشعريته فقد قال بقدم العالم فى الطبعة الأولى لرسالة التوحيد وإن حذف ذلك فى الطبعة اللاحقة .

- ٩ -

على أننا نجد فى الفكر الحديث بعض محالات لتحديد مفهوم الزمن تحديدا فلسفيا . لعلنا

نجد ذلك عند محمد كامل حسين فى كتابه " التفسير البيولوجى للتاريخ " . فهو يتخذ من مطلق الزمن عاملا محركا للتاريخ (٣٤) ، وإن أضاف إليه عاملا سيكولوجيا آخر هو عامل الملل . وأثر الزمن عنده أثر سلبى فى الحياة الباطنية وهو أثر دورى فى الحياة الخارجية ، وهو أثر شبه لولبى فى الحياة الفكرية . وفى كتابه " الذكر الحكيم " يقول بالتطور الحيوى البيولوجى الذى يتخذ طابعا دوريا بل يكاد أن يكون تكراريا (٣٥) . ولا أدرى هل يلمح جارديه إلى روايته " قرية ظالمة " وهو يشير إلى مفهوم الزمن المنفصل المتقطع فى الأدب المصرى الحديث أو لا ؟ على أن كون هذه الرواية تقع فى يوم واحد هو يوم صلب المسيح لايمكن أن تتخذ سندا لهذا القـول ، وإلا اعتبرنا رواية " يوليسز " لجيمس جويس تعبيرا كذلك عن مفهوم منفصل للزمن ؟!

ولعلنا نجد هذه الفكرة الدورية للتاريخ عند مالك بن نبى (٣٦) . ولكنه لايفسر الحركة التاريخية بمطلق الزمن شأن محمد كامل حسين وإنما بالطاقة الروحية ، ونكاد نحس فى فكرته لقاء بين برجسون وشبنجلر وتوينبى .

وعند عبد الرحمن بدوى فى كتابه " الزمان الوجودى " نجد فلسفة للآن النفسى المنفصل الذى يجعل منه أساسا لمقولاته الوجودية (٣٧) . على أن الآن عند بدوى يلتقى فيه الماضى والحاضر والمستقبل فى حركة واحدة ذات طبيعة طافرة متجهة بالفعل المخاطر الذى يكاد أن يكون مجانيا نحو المستقبل . ونحس فى تصوره كذلك لقاء بين شبنجلر وكير جارد وهيدجر .

ـ ١٠ ـ

لو تركنا جانبا هذه الفلسفات الخاصة بالزمن ، إذ أنها لا تمثل تيارا بارزا فى الفكر العربى الحديث ، فإننا نستطيع أن نتبين فى هذا الفكر أربعة تيارات أو اتجاهات أو مفاهيم للزمن التاريخى :

التيار الأول هو التيار الدينى : ونستطيع أن نميز فيه ثلاثة مفاهيم :

١ ـ **المفهوم الدينى السلفى** الذى نتابعه منذ بدايته الأولى فى الحركة الوهابية حتى حركة الإخوان المسلمين وخاصة فى كتابات سيد قطب (٣٨) وفى حركة " التكفير والهجرة " . ويعتبر هذا المفهوم الحضارة الحديثة شكلا آخر من أشكال العصر الجاهلى الذى ينبغى رفضه وإزالته على أن يستبدل به نسق آخر من الحياة ، هو نسق مرحلة الدعوة الأولى . والزمن عند أصحاب هذا المفهوم زمن هابط إلا أنه فى المقدور السيطرة عليه وتعديل مساره . وبالرغم أن هذا المفهوم يتضمن مشروعا فى التاريخ وفى مواجهة التاريخ ، إلا أن هذا المشروع مشروع غير تاريخى يقوم على التماثلية فى حركة التاريخ ، أى إلغـاء هذه الحركة ، بفرض نسق تاريخى معين على التاريخ كله . والفعل التاريخى بحسب هذا المفهوم هو فعل إرادى انقلابى أساسا يهدف إلى إزالة ما يراه شذوذا فى مرحلة تاريخية ليحقق تماثلا مع مرحلة أخرى مثالية ونمطية .

٢ ـ **المفهوم الدينى التوفيقى أو الثنائى** ونتبينه عند الطهطاوى وخير الدين التونسى ومحمد عبده ورشيد رضا وبن باديس وعلال الفاسى والإخوان الجمهوريين بالسودان وغيرهم .

وبالرغم مما بينهم من اختلافات تتسم بها انشطتهم النظرية والعملية ، والتى تقود إلى اختلافات فى الملابسات المكانية والزمانية ، فإن بينهم جميعا قاسما مشتركا هو محاولة إبراز الجانب العقلانى فى الدين الإسلامى وفتح باب الاجتهاد فى تفسير احكامه ، للتلاؤم مع احتياجات العصر وضروراته . إنها محاولة للتوفيق بين النقل والعقل ، بين الدين والحضارة الحديثة . ويتميز أصحاب هذا المفهوم بالفكر التوازنى التوفيقى الوسطى وبالدعوة إلى التقدم التدريجى أى بالاصلاحية .

٣ ـ المفهوم الدينى الموضوعى : ويقوم على إدراك موضوعى ـ بشكل أو بآخر ـ لحركة التاريخ وطبيعتها الصراعية وما تتسم به من تطور وتجاوز . وهو يستبصر بالقيم الديمقراطية والثورية فى عصرنا الراهن ، ويجد مصادرها فى الأصول الإسلامية الأولى وفى التراث العربى الإسلامى عامة . ولهذا يعتبر الإسلام قاعدة صلبة لمشروعه الثورى المنشود . ونتبين هذا المفهوم لدى مفكرين مختلفين ، بينهم بعض أصحاب النزعات الماركسية بل بعض الإخوان المسلمين أو القريبين لهم مثل خالد محمد خالد وعبد الله القصيمى وحسن حنفى وأحمد عباس صالح ومحمد عمارة وحسن صعب وعمر أوزجان وبعض ممن يكتبون فى مجلـــة " المسلم المعاصر " (٣٩) وغيرهم . وقد نتبين فى " الكتاب الأخضر " لمعمر القذافى وفى بعض الممارسات الاجتماعية والفكرية للثورة الليبية تجسيدا لهذا المفهوم . والفعل التاريخى لدى أصحاب هذا المفهوم يتسم بروح التخطيط الاجتماعى والديمقراطية عامة ، برغم أن رؤيته للتاريخ تتضمن ـ كثيرا أو قليلا ـ أساسا تماثليا كذلك .

* **ب ـ التيار القومى :** ويتضمن مفهومين أساسيين فى الرؤية التاريخية هما :

١ ـ المفهوم القومى المثالى : وهو يتسم بالفكرة المحركة ، أو الفكرة ـ الرسالة ، أو الدفعة الحيوية التى يعتبرها القوة الدافعة والمحققة للتاريخ . ولهذا فالتاريخ بحسب هذا المفهوم هو رسالة تتحقق بطريقة إرادية انقلابية وفق معايير وخصائص ثابتة مستمدة من التراث القومى أو التراث الدينى أو منهما معا ، دون أن يتناقض هذا مع محاولة التلاؤم مع ملابسات الواقع فى إطار النسق الخاص بالرسالة القومية ذات الخصوصية المطلقة . ويمكن أن نتبين هذا المفهوم فى تعابيره المتنوعة لدى ساطع الحصرى وزكى ارسوزى وميشيل عفلق ونديـم البيطـــار وغيرهـــم (٤٠) .

٢ ـ المفهوم القومى الوضعى : وهو يتسم برؤية للتاريخ تضع جميع عوامله المختلفة على مستوى واحد وبطريقة توازنية أو ازدواجية . وقد نتبين هذا المفهوم فى أغلب الدراسات الاكاديمية ولدى كثير من المفكرين والمؤلفين بدرجات مختلفة مثل عبد الرحمن الرافعى وقسطنطين زريق وغيرهما . وقد نجد هذا المفهوم مع كثير من التحفظ فى بعض كتابات عبد العزيز الدورى ومحمد أنيس . وقد نستطيع أن نضم إلى هذا المفهوم الفكر السائد فى المرحلة الناصرية فى مصر . ففى ميثاق العمل الوطنى الناصرى (٤١) نجد رؤية عقلانية صراعية للتاريخ من ناحية ، ولكننا من ناحية أخرى نجد اتجاها توازنيا ، ثنائيا ، وسطيا يبرز بوجه خاص فى الممارسة

السياسية والاقتصادية والاجتماعية .

* **جـ ـ التيار الوضعى البرجماتى فى الرؤية التاريخية** : ونستطيع أن نتبينه فى الممارسة السياسية والاقتصادية والاجتماعية لبعض السلطات العربية والقطاعات الاجتماعية الطفيلية ، برغم ما قد تعلنه من ايديولوجية دينية متعصبة ، أو ايديولوجية قومية شوفينية ، أو ايديولوجية انتقائية تجمع بين الأيديولوجيتين السابقتين . ولعلنا نجد ابرز تعبير عن هذا التيار فى الكتابات القديمة والحديثة للفيلسوف المصرى زكى نجيب محمود . إن رؤيته للتاريخ هى خليط من النفعية البنتامية والعقلانية التكنولوجية التجزيئية (٤٢) .

* **د ـ التيار الجدلى فى الرؤية التاريخية** : ويعبر عن نفسه فى تعابير ومفاهيم مختلفة ولدى مفكرين مختلفين يمكن تصنيفها فـى مفهومـــين عامين :

١ ـ **المفهوم المادى** الذى نتبينه لدى مفكرين من أمثال حسين مروة ومهدى عامل وطيب تيزينى ورفعت السعيد وشهدى عطية وفؤاد مرسى وهادى العلوى وفوزى جرجس وابراهيم عامر وغيرهم (٤٣) فضلا عن وثائق وممارسات الأحزاب الشيوعية والماركسية العربية .

٢ ـ **مفاهيم جدلية غير مادية** نتبينها فى تعابير متنوعة فى أعمال كثير من المفكرين المحدثين والمعاصرين مثل الجدل التطورى عند شبلى شميل وسلامة موسى والجدل التاريخانى عند عبد الله العروى والجدل الواقعى عند نصيف نصار والجدل الاجتماعى عند انور عبد الملك والجدل الفينومنولوجى (أو الظاهراتى) عند أدونيس إلى غير ذلك (٤٤) .

وغنى عن البيان أن هذا التصنيف للتيارات الفكرية العربية الحديثة فى الرؤية التاريخية ليست جامعة أو مانعة ، فما أكثر ما بين كثير منها من تداخلات وتفاعلات .

والواقع أننا نستطيع أن نرد هذه التيارات والمفاهيم المختلفة للزمن والتاريخ إلى مقولات ثلاث :

١ ـ مفهوم تماثلى للزمن والتاريخ .

٢ ـ مفهوم وسطى ، ثنائى ، توازنى .

٣ ـ مفهوم حركى تجاوزى .

على أن التصنيف يتميز بالتجريد الذى يطمس كثيرا من الاختلافات بين مفاهيم الزمن والتاريخ فى الفكر العربى الحديث أو يخلط بينها .

ـ ١١ ـ

يختلف مفهوم الزمن ويتنوع بين المراتب الشعبية ، المدينية ، أو الريفية أو القبلية أو الرعوية بحسب طبيعة العمل الذى يمارسونه وأساليبه . ولاشك أن المفهوم القدرى للزمن ما زال سائدا بين هذه المراتب ولكنه يختلط بمفاهيم موضوعية تنمو بنمو الممارسات العملية الإنتاجية والتكنولوجية

فضلا عن تأثير وسائل الإعلام الجماهيرية .

هناك إذن ـ كما رأينا ـ مفاهيم مختلفة للزمن فى الفكر والممارسة العربية ـ الإسلامية قديما وحديثا . وتختلف هذه المفاهيم باختلاف الهياكل أو الهياكل المتداخلة السياسية والاجتماعية والاقتصادية .

ولكن ، بالرغم من هذا التنوع ، فإننا نستطيع القول بسيادة المفهوم الدينى فى الماضى ، والمفهوم القومى والدينى فى الحاضر ، وان اتخذ أشكالا ومظاهر مختلفة كذلك .

على أننا نلاحظ كذلك ، فى العصر الحاضر ، تفاوتا بل اختلافا فى الإيقاع قد يصبح أحيانا فصاميا بين مفهـوم الزمن فى التعابير المكتوبة ، وفى الخطب ، والوثائق السياسية أو الاجتماعية ، المعلنة ، والظواهر الخارجية للحياة وبين الزمن التطبيقى والحى ، زمن العمل والإنتاج والفعل الاجتماعى عامة .

والخلاصة أن القضية ليست فى أن نجد مفهوما واحدا للزمن أو مفاهيم مختلفة متنوعة فى الفكر العربى الإسلامى ، وليست فى القول بأن الزمن فى هذا الفكر متصل أو ذرى منفصل ، وإنما فى أن ندرس هذه المفاهيم فى دلالاتها ووظائفها وتطبيقاتها الاجتماعية ، فى الملابسات التاريخية المختلفة لا أن نقف عند التناول النظرى المجرد لها .

والحق أننى لم أقصد بهذا البحث دراسة مفهوم الزمن بقدر ما حاولت أن أبين إشكالية دراسة المفاهيم فى الفكر العربى الإسلامى متخذا من مفهوم الزمن نموذجا لذلك .

إن دراسة المفاهيم ينبغى ألا تقتصر على التحليل المعنوى المفهومى المجرد للنصوص أو الوثائق أو التعابير النظرية ، وإنما ينبغى أن تمتد إلى تحليل الملابسات والممارسة الاجتماعية المشروطة زمانا ومكانا ، مما يستلزم تضافر علوم مختلفة ، لا على نحو تكميلى وإنما تركيبى ، بهدف التخلص من مأزق الدراسة الايديولوجية المجردة للايديولوجية ، التى حاولت جهدى أن اتخلص منها ـ واستشراف دراسة علمية حقيقية للايديولوجية .

المراجع :

(١) I . Massignon : Opera Minora . 1 - 2 . دار المعارف ـ بيروت .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٦٠٦ .

(٣) L. Gardet It 1 - Vues Musulmanes sur le temps et l'histoire - in les cultures et le temps : Payot - Unesco 1978. 2 " Le prophete et temps " in les temps et les philosophies : Payot - Unesco . 1978 .

(٤) I. Berque : " Arabies " . P. 130 . etode . 1978 .

(٥) Hasnaoui : " De quelques Acceptations du temps dans la philosphie arabo - musulmane " in le temps et les philosophies Payot - Unesco . 1978 .

(٦) ماسينيون : المرجع السابق ذكره ، صفحة ٦٠٨ .

(٧) أنيس : (ابراهيم) : " من أسرار اللغة " ، صفحة ٦٧ . مكتبة الانجلو المصرية . القاهرة .

(٨) العقاد (عباس محمود) : " الزمان فى اللغة العربية " ؛ مجلة مجمع اللغة العربية . صفحة ٣٧ ـ ٥٢ . الجزء الرابع عشر .

(٩) ماسينيون : المرجع السابق ذكره صفحة ٦٠٦ .

ـ جارديه : المرجع السابق ذكره Vues Musulmanes صفحة ٢٢٩ .

(١٠) وهذا يعنى كذلك أن هناك زمانا قبل خلق العالم وقد عالج هذا الموضوع تفصيلا " الألوسى " فى مقاله " الزمان فى الفكر الدينى والفلسفى القديم " مجلة الفكر " . الكويت ـ مجلد ٨ . (أغسطس ـ سبتمبر ١٩٧٧) صفحة ٤٣٢ .

(١١) ابن خلدون (عبد الرحمن) " المقدمة " ، نشر ومراجعة على عبد الواحد وافى . الجزء الثالث صفحة ١١٤٦ . لجنة البيان العربى القاهرة ١٩٦٧ .

(١٢) الغزالى (أبو حامد) : " المستصفى " صفحة ٢٣٨ مكتبة الجندى ـ ١٩٧١ القاهرة .

(١٣) الطوفى : " رسالة الإمام الطوفى " ، جامعة الأزهر . ١٩٦٦ .

(١٤) ماسينيون : المرجع السابق ذكره صفحة ٦٠٦ ـ ٦٠٩ .

ـ جارديه : المرجع السابق ذكره (... Vues) صفحة ٢٣٢ .

(١٥) سأكتفى بالإشارة إلى بعض المراجع الأساسية التى ذكرت المفهوم الموضوعى للزمن :

١ ـ ابن سينا : " النجاة " صفحة ٢٥٧ ـ ٢٥٨ . القاهرة ١٩٣٨ .

٢ ـ ابن رشد : " تهافت التهافت " . الجزء الأول : صفحة ١٣٥ ـ ١٣٦ . طبعة دار المعارف . ١٩٦٤ مصر .

٣ ـ الأزرقى : " الأزمنة والأمكنة " : حيدر آباد .

٤ ـ الألوسى : المرجع السابق ذكره .

٥ ـ البغدادى (أبو البركات) : " المعتبر فى الحكمة " حيدر آباد ، الجزء الثانى صفحات ٦٩ ـ ٧٣ .

٦ ـ التوحيدى (أبو حيان) : " المقابسات " بغداد ١٩٧٥ . انظر المقابسة ١٣ ـ ٢٣ ـ ٧٠ ـ ٧٣ ـ ٩١ ـ ٩٧ .

٧ ـ جراى (حسن) : الزمان والوجود اللازمانى فى الفكر الإسلامى . فى مجلة " الحكمة " . الجزء الأول . ليبيا .

٨ ـ الجرجانى : " التعريفات " .

٩ ـ الرازى (فخر الدين) : " المباحث الشرقية " . حيدر آباد . ١٩٦٦ .

١٠ ـ الايجى : " المواقف " . الجزء الخامس . صفحة ٩٤٩ .

١١ ـ الغزالى (أبو حامد) : " تهافت الفلاسفة " . الطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٦٢ ـ صفحة ٦٥ ـ ٦٧ ـ ٦٨ .

١٢ ـ عريبى (ياسين) : " إشكالات اثبات الزمان فى الفلسفة الإسلامية " . مجلة " الحكمة " . الجزء الأول . ليبيا .

(١٦) العلوى (هادى) : انظر الحركة الجوهرية عند الشيرازى " . صفحة ٩٤ بغداد . ١٩٧١ .

(١٧) البغدادى (أبو البركات) المرجع السابق ذكره . الجزء الثانى صفحة ٧٠ .

(١٨) جارديه : المرجع السابق ذكره (.... Vues) . صفحة ٢٣١ .

(١٩) ابن عربى (محيى الدين) : " الفتوحات المكية " . صفحة ٣٣٠ ـ ٣٣١ (٥١٥) الهيئة المصرية للكتاب . القاهرة ١٩٧٢ .

(٢٠) المرجع السابق : صفحة ٢٩٧ ـ ٢٩٨ (٢٠٦) .

(٢١) البغدادى (أبو البركات) : المرجع السابق . صفحة ٧٠ ـ ٧١ .

(٢٢) الأزرقي : المرجع السابق ذكره . عن " الألوسي " : المرجع السابق ذكره صفحة ١٤٧ .

(٢٣) ابن رشد : المرجع السابق ذكره صفحة ١٥٠ .

(٢٤) هناك مراجع متعددة نكتفي منها بالآتي :

١ ـ الأشعري : " مقالات الإسلاميين " . القاهرة ١٩٦٩ .

٢ ـ الخياط : " الانتصار " . القاهرة ١٩٢٥ .

٣ ـ تيزيني (طيب) : " مشروع رؤية جديدة ... " ، دار دمشق ١٩٧١ .

٤ ـ مروة (حسين) " النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية " ، دار الفارابى ، الجزء الأول ١٩٧٨ .

(٢٥) جارديه : المرجع السابق ذكره صفحة ٢٣٩ .

(٢٦) المرجع السابق ، ٢٤١ .

(٢٧) العالم (محمود أمين) : " مقدمة ابن خلدون : مدخل ابستمولوجي " صفحة ٣٨ ـ ٣٩ . فى مجلة " الفكر العربي " ديسمبر ٧٨ . بيروت .

(٢٨) الطهطاوى (رفاعة رافع) : " تخليص الابريز ... " ، صفحة ١٥ ـ ١٦ من المجلد الثانى من الأعمال الكاملة . نشر محمد عماره . بيروت ١٩٧١ .

(٢٩) المرجع السابق : صفحة ٧٠ ـ ٧٢ .

(٣٠) الطهطاوى (رفاعة رافع) : " مناهج الآداب ... " ، (الجزء الأول . الفصل الثالث) من الأعمال الكاملة .

(٣١) الأفغاني (جمال الدين) : الأعمال الكاملة . صفحة ٢٥٠ ـ ٢٥٣ نشر محمد عمارة : بيروت ١٩٧٢ .

(٣٢) عبده (محمد) : الأعمال الكاملة . الجزء الأول . صفحة ٢٩٦ ـ ٢٩٩ نشر محمد عمارة : بيروت ١٩٧٢ .

(٣٣) عبده (محمد) المرجع السابق صفحة ٧١٦ ـ ٧١٧ .

(٣٤) العالم (محمود أمين) : " معارك فكرية " .. صفحة ٢٩١ ـ ٢٩٢ من الطبعة الثانية . دار الهلال ١٩٧٠ القاهرة .

(٣٥) حسين (محمد كامل): " الذكر الحكيم . صفحة ١٩١ ـ ١٩٢ . مكتبة النهضة . القاهرة .

(٣٦) بن نبى (مالك) : وجهة العالم الإسلامي . ترجمة شاهين صفحة ٢٣ ـ ٣٢ . دار الفكر . القاهرة ١٩٥٩ .

(٣٧) بدوى (عبد الرحمن) : " الزمان الوجودى " صفحة ٢٢٨ ـ ٢٣٠ مكتبة النهضة المصرية . القاهرة ١٩٤٥ .

(٣٨) قطب (سيد) : " معالم على الطريق " ، صفحة ٢١ . مكتبة وهبه . القاهرة ١٩٦٤ .

(٣٩) " المسلم المعاصر " مجلة تمثل تيارا للإخوان المسلمين ، تصدر فى الكويت منذ نوفمبر ١٩٧٤ . رئيس التحرير د . جمال الدين عطية .

(٤٠) أكتفى بذكر بعض المراجع :

١ ـ عفلق (ميشيل) : " معركة المصير الواحد " . الطبعة السادسة . ١٩٧٤ ـ " نقطة البداية " : الطبعة الرابعة ١٩٧٣ ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر .

٢ ـ الارسوزى (زكى) : المؤلفات الكاملة ـ ٤ مجلدات . دمشق . ١٩٧٢ ـ ١٩٧٣ ـ ١٩٧٤ .

٣ ـ البيطار (نديم) : " الايديولوجية الانقلابية " . بيروت ١٩٦٤ .

٤ ـ الحصرى (ساطع) : " مختارات ساطع الحصرى " . مجلدان . دار القدس . بيروت .

(٤١) وعلى وجه الخصوص الفصول ٢ ـ ٥ ـ ٦ ـ ٨ .

(٤٢) محمود (زكى نجيب) : " تجديد الفكر العربى " . ١٩٧١ ، و " المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى " دار الشروق بيروت .

٤٣ ـ أكتفى بذكر بعض المراجع :

١ ـ مروة (حسين) : المرجع السابق ذكره .

٢ ـ تيزينى (طيب) : المرجع السابق ذكره .

ملاحظات حول نظرية الأدب وعلاقتها بالثورة الاجتماعية

ـ مدخل ـ

١ ـ الوعى الزائف ما زال يرين على الجانب الأكبر من فكرنا المعاصر ، وعى زائف بحقائق واقعنا العربى ، بحقائق عصرنا ، ووقائع عالمنا المعاصر تبرز أشكال مستحدثة من هذا الوعى الزائف ، ساعية إلى عرقلة الصراع ، ووقف بلورته وتصاعده ، وحرفه عن الاتجاه الثورى الصحيح ، وفى مختلف ظواهر السلوك النظرى ، والعلمى ـ والوجدانى يستشرى هذا الوعى الزائف ، فى أشكال متنوعة .

التردد والمغامرة ، اليأس والضياع ، الضباب والتعمية ، التسطح والعمق الأجوف ، الاغتراب والتعقيد ، فقدان الرؤية ، تشتت الطاقات . تجميد الحركة ، والدوران فى غير طائل ، هذا بعض ما يشيعه هذا الوعى الزائف فى حياتنا العربية المعاصرة .

وفى مجال النظرية الأدبية ، يطل هذا الوعى الزائف لتغذية ظواهر الضعف والركاكة فى واقعنا العربى الراهن ، يطل هذا الوعى الزائف ليراجع كل التصورات والقيم الثورية التى نضجت فى مسار الثورة العربية خلال السنوات العشرين الماضية ، ويسعى لاجهاضها وافراغها من دلالتها .

على أن الأمر لايقف عند حدود النظرية الأدبية ، بل يمتد كذلك إلى بعض التعابير الأدبية نفسها .

إن أزمة الواقع العربى الراهن تنعكس فى النظرية الأدبية ، وفى الإبداع العربى انعكاسا ـ زائفا مشوها باسم أدبية الأدب ، وفنية الفن تارة أو باسم الحداثة والتجديد والثورية تارة أخرى ، وتبرز ظواهر نظرية وإبداعية تسعى لجعل الأدب مجرد مغامرة شكلية مسرفة فى التجريد والتعقيد والاغتراب والتعالى ، وتكاد هذه الظاهرة أن تجرف فى مسارها بعض مفكرينا وأدبائنا ممن لاشك فى سلامة وعيهم ، وجدية التزامهم بقيم التحرر والتقدم والاشتراكية ، بل ممن كانوا ذات يوم طلائع التنوير الثورى الحقيقى فى أدبنا العربى المعاصر .

---

* هذا البحث سبق نشره فى مجلة الأقلام العراقية ، فى العدد الخاص بالأدب والاشتراكية فى بداية السبعينيات ولكنه فى صورته الحالية يتضمن بعض الإضافات النظرية والتطبيقية وقد نشر فى الجزائر فى كراسة صغيرة عام ١٩٧٦ .

وهكذا يصبح التصدى لهذا الوعى الزائف فى الأدب ضرورة ملحة بل هو جزء من ضرورة أكبر هى ضرورة احتدام الصراع الفكرى فى مواجهة الوعى الزائف ، الذى يسعى إلى التهام مختلف ظواهر حياتنا الفكرية والسياسية والاجتماعية والوجدانية فى هذه أيام .

وفى هذا البحث محاولة لتحديد بعض الملاحظات الرئيسية العامة فى طبيعة الأدب وعلاقته بالثورة الاجتماعية ولكن .. ليسمح لى القارئ الفاضل ، أن نبدأ بالبدايات ، بمناقشة المفاهيم الأولية فما أحوجنا إلى ذلك فى مواجهة محاولات التشويه والتزييف .

٢ ـ ما هو الأدب : نقطة البداية إلى الأدب هو الأدب نفسه بغير شك ، إلا أن الأدب نفسه ليس نقطة بداية فى ذاته . ذلك أن الأدب يصدر عن أديب مبدع للأدب . والأديب المبدع للأدب ليس هو نقطة بداية فى ذاته كذلك . فالأديب من حيث أنه فرد إنسانى ، هو محصلة علاقاته الاجتماعية كما يقول ماركس بحق . وليس هذا غضا من فرديته أو من إصالته الذاتية أو من تميزه الخاص . وليس هذا وضعا له فى قالب واحد لايميزه ولايتميز به أو عنه .

فالقول أن الفرد محصلة لعلاقاته الاجتماعية ، لايعنى عدم التميز . ذلك أن محصلة العلاقات الاجتماعية لفرد من الأفراد تختلف باختلاف ملابسات وأوضاع بالغة التنوع ، فليس هناك فردان متشابهان تماما وان اتفقا بشكل عام فى أوضاعهما الاجتماعية . على أنه ليس هناك فرد واحد لايرتبط ارتباطا حميما بواقعه الاجتماعى ، مهما كانت عزلته الشخصية أو الفكرية حتى روبنسون كروزو فى عزلته النائية كان يتنفس حصيلة علاقاته الاجتماعية وأن الفرد ـ كل فرد ـ جزء من سياق اجتماعى سياق طبقى دون أن يهدر هذا من فرديته ، فداخل المجتمع الواحد هناك الطبقات الاجتماعية ، هناك الفئات والمراتب المختلفة ، وداخل هذه الفئات والمراتب هناك التنوعات الذاتية والفردية ، التى تنعكس فيها حصيلة العلاقات الاجتماعية المتشابكة معها ، وهذا ما يجعل للفرد ـ وهو محصلة علاقاته الاجتماعية ، فاعلية مؤثرة فى هذه العلاقات ، بوعيه بها ، وموقفه منها وفعله فيها . إنه بفاعليته فيها يستطيع أن يغيرها ، ولكن بهذا كذلك يغير من نفسه .

وكذلك شأن الأدب وشأن أى تعبير إنسانى عامة إنه شكل نوعى خاص من أشكال المعرفة الإنسانية على حد تعبير هيجل وهو شكل نوعى خاص من أشكال الوعى الإنسانى النابع من حصيلة علاقاته ، وممارسته الاجتماعية .

والأديب من حيث أنه أديب ، يتميز بتعبيره عن وعيه بنوعية خاصة هى التى تجعل منه أديبا ، ولهذا يتميز الأدب كذلك بأنه شكل نوعى خاص من أشكال الوعى الإنسانى ، على أن نوعية التعبير الأدبى لاتنفى عنه صفته الأولى ، أى لاتنفى عنه كونه وعيا والوعى هو محصلة لخبرة إنسانية واجتماعية حية . أو بتعبير آخر هو انعكاس لحركة الحياة ونشاطها وفاعليتها وتشابكاتها المختلفة وصراعاتها المتنوعة داخل الإنسان وخارجه . ليس انعكاسا مرآويا وآليا . وإنما هو انعكاس جدلى ، يتضمن وقائع الحياة كما يتضمن فاعلية الإنسان وموقعه وموقفه من

هذا الواقع . إنه حصيلة فعل وتفاعل ليس انعكاسا لتفاصيل جزئية ، بل هو انعكاس لمحصلة أنشطة وعلاقات ومواقف . ولهذا فالوعى بالواقع غير منفصل عن هذا الواقع ، ولكنه فى الوقت نفسه متميز عنه . والوعى بالواقع قد يكون انعكاسا صحيحا لقسماته الرئيسية وقوانينه الأساسية ، وقد يكون انعكاسا مشوها زائفا ، لطبيعة الموقف الاجتماعى من هذا الواقع الذى يتجسد فى رؤية جزئية أو طفيلية أو مصلحية ذاتية أو طبقية ضيقة فى هذا الواقع . على أن الأدب ـ كما ذكرنا من قبل ـ شكل نوعى من أشكال هذا الوعى الإنسانى العام ، وهذه النوعية هى ما تجعل منه أدبا ، وتميزه عن بقية أشكال الوعى الإنسانى .

والذين يتجاهلون أن الأدب انعكاس جدلى للحياة ، يستندون فى هذا إلى نوعيته الخاصة هذه ، محاولين من ناحية ، أن يجعلوا منها سرا ، ولغزا مغلقا ، لاسبيل إلى انتسابه لشئ ، أو تفسيره بشئ ، ومحاولين من ناحية أخرى أن يتذرعوا بهذا السر ، أو بهذا اللغز المطلق للقول بالحرية المطلقة فى الخلق والإبداع الأدبى ، هذه الحرية التى لاتقيدها دلالة أو قيمة أو انتساب .

والحرية بغير شك ـ كما سنرى ـ هى بعد أساسى من أبعاد الإبداع الأدبى ، ولكنها حرية نابعة من ضرورة ، وصادرة عن وعى ، أى أنها حرية ذات دلالة .

والحقيقة أنهم بالقول بالحرية المطلقة الخالية من الدلالة . إنما يتجاهلون مبدأ أساسيا من مبادئ الحياة والوجود فى مختلف مظاهرها وظواهرها الطبيعية والإنسانية . هو مبدأ العلية . لاشئ يتحقق ويتحرك بغير علة ولست أقصد هنا العلية الآلية الميكانيكية ، التى تجعل لكل علة معلولا واحدا ولكل معلول علة واحدة ، وإنما أقصد العلية الجدلية الديناميكية التى تعبر عن تفاعل العلل والمعلولات وتشابكها .

والأدب معلول للأديب ، ومعلول للحياة التى يحياها الأديب ، وللوضع الاجتماعى الذى ينتسب إليه ، وينشط فيه ـ إن معلولية الأدب لاتنفى ما يتميز به إبداعه من خيال وإلهام وخلق وجدة ، ومايتميز به من نوعية خاصة غير نوعية الوعى العام ونوعية الواقع نفسه .

على أن نفى معلولية الأدب هو نفى للعقلانية العلمية فى إدراك الظواهر وهو نفى لإنسانية الأدب . وهى دعوة إلى مفاهيم غيبية توفيقية خالصة تعطل الفكر ، وتعجز عن تفسير الظواهر الإنسانية . وفضلا عن هذا فإن القول بنفى العلمية فى الأدب ، أو نفى معلولية الواقع ـ بمعناه الداخلى أو الخارجى ـ هو نفى للحرية ذاتها . فالحياة هى وعى بالضرورة ، وليست تجاهلا لها أو جهلا بها . إن وعى الأديب بقوانين واقعه وتعبيره النوعى عنها ، لاينفى الحرية ، بل يشكل معنى أساسيا من معانى هذه الحرية . وإن وعى الأديب بالضرورات الاجتماعية من حوله ، بقوانين حركتها ، بصراعاتها الأساسية ، هو الذى يحرره من ضباب الوعى الزائف ، ومن ضباب التصورات والقيم الشخصية الخالصة ، ويؤهله للتعبير النوعى الذى يتميز بالصدق والإبداع حقا . وهكـذا تكمن حرية الأديب فى وعيه بالضرورة الاجتماعية ، وفى حسن اختياره وانتقائه واكتشافه لملامحها وقسماتها التى تعبر عن حقائقها الجوهرية .

إن خصوبة تجربة الحياة وغناها فى وعى الأديب ، هى الشرط المسبق لكل أديب عظيم . حقا أن هذه الخصوبة وهذا الغنى وحدهما ليسا كافيين لتحقيق الإبداع الأدبى الذى هو وعى ذو نوعية خاصة . ولكن هذه الخصوبة وهذا الغنى هما أساس الخيال والالهام والإبداع وشرط الحرية كذلك حتى الشطحات الأدبية التى تعد نفسها تحررا من كل ضرورة ، إنما هى تعبير عن ضرورات فى ذاتية الأديب ، وفى حياته . وقد تكون تعبيرا عن وعى زائف بهذه الضرورات .

لافن بلا حرية ، ولكن لا حرية بغير وعى عميق بالضرورات الاجتماعية ، وامتلاكها بمزيد من الوعى الخلاق بها .

وهناك من ينكرون معلولية الأدب للحياة الاجتماعية ، ولكنهم لاينكرون معلولية الأديب نفسه . إنهم يقولون باللاوعى والذاتية الخالصة مصدراً للأدب ، وينكرون هذا المصدر فى الحياة الاجتماعية . وهم فى هذا يصدرون فى الحقيقة عن مفهوم مثالى للفرد ، لا للأديب فحسب . إنهم يدركون الأديب ـ بل الفرد عامة ـ كائنا منعزلا عن المجتمع ، مستغلقا داخل ذاته . وهم بهذا يفسرون الإبداع الأدبى تفسيرا ذاتيا خالصا ، أو نفسيا خالصا ، متهمين الماركسية بأنها تلغى ذاتية الأديب أو فرديته ، وتكتفى بتفسيره الاجتماعى .

ولاشك أن الأدب إبداع ذاتى فردى ، ولكن ذاتيته لا تنفى اجتماعيته . فالأديب فى تعبيره الصادر عن وعى أو لاوعى ، عن تلقائية وإلهام خالصين أو ممتزجين بتخطيط وقصد ، إنما هو فى حياته وإبداعه ـ كما ذكرنا ـ محصلة لعلاقاته الاجتماعية .

وعلى هذا فالأدب ، تعبير ذاتى عن خبرة ورؤية موضوعية اجتماعية . بل إن ذاتية الأدب هى جزء من نسيج موضوعى اجتماعى . إن داخله المحض ـ إن صح أن هناك داخلا محضا للأديب ـ هو حصيلة خبرته ومواقفه وعلاقته وأنشطته . إن تعبيره النفسى هو فى الوقت نفسه تعبير عن موقع وموقف اجتماعيين . وعندما نقول إن الأدب تعبير ذاتى ، فلسنا نعنى بهذا أنه تعبير شخصى ، ولا نعنى بهذا طغيان التعسف العاطفى الذاتى على حساب الرؤية الموضوعية . وإنما نعنى صدور الأدب من ذاتية فردية تنعكس بغير شك فى كثير من مظاهره الشكلية والموضوعية ، وتعطى له أذواقا ومبادرات خاصة ، دون أن تنفى فى الوقت نفسه مصدره الموضوعى الاجتماعى .

إن التكوين النفسى والجسدى الخاص لأبى العلاء المعرى ـ مثلا ـ ينعكس بغير شك فى ظواهر عديدة من أدبه ، ولكن أدبه له دلالة موضوعية اجتماعية ، بل إنسانية عامة ، أكبر من حدود هذا التكوين النفسى أو الجسدى الخاص .

ومعلولية الأدب للحياة الاجتماعية ، لاتتمثل فقط فى موضوعه وفى مضمونه ، بل تتمثل كذلك فى أشكاله ، بل فى أساليبه كذلك . إن تطور الأشكال الأدبية والأساليب الأدبية ، يرتبط بتطور الحياة الاجتماعية نفسها .

إن الشكل الروائى لم ينضج إلا بنضج الثورة البرجوازية مثلا ، وأن التغيير فى شكل

القصيدة العربية يتحقق دائما بالتغيير فى الأوضاع الاجتماعية ونستطيع أن نتابع هذه التغييرات الشكلية عبر التطور التاريخى لهذه الأوضاع . وهل كان من الممكن أن يقوم فن جديد للتعبير الفنى كفن السينما مثلا ، بغير الثورة الصناعية ؟ وهل يمكن أن نتبين التطور فى أساليب هذا التعبير الفنى وأشكاله بغير التغيرات والثورات الاجتماعية التى يحتدم بها عصرنا الراهن . وهكذا الأمر فى مختلف الظواهر الأدبية والفنية على السواء . على أن التطورات الشكلية وارتباطها بالأوضاع الاجتماعية تحتاج إلى وقفة أخرى ، أكثر عمقا ، ولنؤجل هذا قليلا حتى ننتهى من جانب آخر من جوانب الأدب وهو إبداعيته .

٣ ـ النوعية الخاصة للأدب : إن القول بالأدب معلولا نوعيا للحياة الاجتماعية للعمل الإنسانى ، للنشاط الإنسانى ، للصراع الطبقى لنسيج العلاقات الاجتماعية التاريخية فى مجتمع وفى عصر ، لا ينفى ـ كما ذكرنا ـ طابعه الإبداعى الخلاق . فليست نوعية الأدب فى أنه مجرد أسلوب ما ، أو تشكيل ما ، أو موضوع ما ، وإنما فى هذه العناصر جميعا بما يشكل إضافة جديدة إلى الحياة نفسها .

إن الأدب خلق وإبداع ، بمعنى أنه قيمة مضافة إلى مجموع عناصره المكونة له ، ومصادره النابع منها إنه قيمة مضافة إلى الحياة ، وإن تكن الحياة مصدرا له . إن الإبداع الأدبى ليس مجرد مركب جديد لم يكن موجودا من قبل فقط ، وإنما هو إضافة قيمية إلى الحياة . إن ولادة عنق يحمل رأسين ، أو كف ذات أصابع ست ، لاتشكل مركبا جديدا خلاقا يضيف إلى الحياة ، بقدر ما تشكل ما يمكن أن يكون تشويها لها وتعجيزا لها عن ممارسة وظيفتها . وما أكثر أشكال الأدب التى تتصور أنها بالإغتراب والشذوذ . والخروج عن المألوف ، تحقق إضافة خلاقة إلى الأدب وإلى الحياة .

والإبداع الأدبى ليس مجرد مركب جديد يشبه ـ كما يقال أحيانا ـ العملية الكيمياوية التى تشكل تركيبا جديدا غير عناصرها . فالماء مثلا مركب نوعى جديد من تشكيل كمى محدد للأكسجين والهيدروجين .

حقا ، إن الإبداع الأدبى ، نقلة نوعية جديدة فوق مجموع عناصره الكمية والنوعية ، ولكنه لا يلغى هذه العناصر بنقلته الجديدة ، ولا يطمسها ولا يحولها تحويلا مطلقا إلى مركب نوعى آخر . إنه لايحتفظ بها ـ كما هى فى الواقع ـ وإنما فى تشكيل نوعى داخل إطار التشكيل العام للعمل الأدبى . إنه يضفى عليها وحدة تركيبية جديدة أكبر منها ، وأكبر من عناصرها ، يضفى عليها قيمة مضاعفة . إنه يحتفظ بملامح الأكسجين والهيدرجين ـ على سبيل التبسيط ـ فى وحدة الاحساس بالماء الجديد المتكون بهما ومنهما ، وهو شئ آخر غيرهما . إن الإبداع فى العمل الأدبى هو الوحدة من خلال التنوع والتنوع فى إطار الوحدة ، وهو القيمة المضافة فوق كل عناصره المكونة له ، المحتفظة بكياناتها الخاصة داخل العمل الواحد .

ومن حقنا أن نتساءل : من أين تصدر هذه القيمة المضافة التى تشكل أدبية الأدب أو

إبداعيته .

ونسارع إلى القول : بأنها لا تصدر من الموضوع الأدبى وحده ولا من الشكل الأدبى وحده ، وإنما من المضمون أساسا بل إن القيمة المضافة فى الأدب هى نفسها مضمون الأدب إنها تنبع من التشكيل النوعى الخاص لعناصر الموضوع ، بما يعطيها مضمونا معينا .

إن الموضوع فى العمل الأدبى هو عناصره ، أشخاصه ، أحداثه ، وقائعه ، معانيه التفصيلية ، وهى فى ذاتها لا تشكل أدبية الأدب ، لا تشكل جماليته ، قيمته المضافة ، إنها تشارك بنصيب فى هذا بغير شك . ولكنها وحدها لا تشكل هذه القيمة المضافة ، وما أكثر النقاد الذين يخلطون بين موضوع العمل الأدبى ومضمونه .

ولهذا قد يسارعون بالحكم على مضمون العمل الأدبى ، استنادا إلى الموضوع أو إلى عناصر من هذا الموضوع مما يفضى إلى أخطاء فى الحكم النقدى . فقد تشترك أكثر من رواية فى معالجة موضوع واحد ، ولكنها تختلف فى هذه المعالجة ، وتختلف بالتالى فى المضمون .

الحكم على العمل الأدبى لايكون بالموضوع ، وإنما بالمضمون .

إن الفلاح أو القرية المصرية هى موضوع رواية زينب لمحمد حسين هيكل ويوميات نائب فى الأرياف لتوفيق الحكيم ، والأرض لعبد الرحمن الشرقاوى والحرام ليوسف إدريس ، وأخبار عزبة المنيسى لمحمد يوسف القعيد وأيام الإنسان السبعة لعبد الحكيم قاسم ، وغير هؤلاء .

ولكن الموضوع فى كل من هذه الروايات يختلف اختلافا كبيرا من حيث دلالته أو مضمونه .

حقا إنه يختلف بالمعالجة التشكيلية ، ولكنه يختلف أساسا بالمضمون الناجم عن هذا التشكيل الخاص والمعالجة الخاصة لهذا الموضوع العام .

وقد يكون الموضوع هو حياة الطبقة البورجوازية ، أو الفئة الارستقراطية ومع ذلك قد يكون المضمون ذا دلالة نقدية لهذه الطبقة ، بل ذا دلالة ثورية كذلك .

وهكذا نعود فنؤكد أن الموضوع فى الأعمال الأدبية لايشكِل أدبيتها من ناحية ، ولا يشكل مضمونها من ناحية أخرى .

أما الشكل الأدبى فهو لايحمل من القيمة الأدبية إلا بمقدار مايتيح لعناصر الموضوع أن تفضى إلى القيمة المضافة التى هى مضمون العمل الأدبى . والشكل الأدبى ليس هو الإطار الخارجى للعمل الأدبى كما يزعم كثير من النقاد ، ليس هو إلا مجرد الوزن أو البحر أو القافية فى الشعر ، أو الحركات الثلاث فى الكونشرتو ، أو الحركات الأربع فى السنفونية أو الأشكال والأساليب الخارجية المختلفة فى بناء الرواية ، وإنما هو عملية داخلية بين عناصر العمل الأدبى ، بين موضوعه وعناصر هذا الموضوع ، لتشكيلها تشكيلا يحقق للعمل الأدبى مضمونه أو قيمته المضافة .

ولهذا قد أحب أن أميز بين الشكل والتشكيل أى بين الإطار الخارجى والبنية الداخلية للعمل

الأدبى .

ولهذا قد استخدم كذلك مصطلح الصياغة تعبيرا عن ذلك بدلا من مصطلح الشكل .

إن أعظم الأعمال الأدبية هى ما استطاعت أشكالها أو صياغتها أن تحقق أكبر قدر من التعبير عن مضمونها . وأن أخس الأعمال هى ما تخلخلت أشكالها وصياغتها ، فلم تكن إلا مجرد سرد لموضوع دون خلق لقيمة مضافة أو كانت مجرد زخرف مسطح لا يحمل رؤية وعمقا عميقا .

ولهذا نقول إن جوهر أدبية الأديب ، أى جوهر الإبداع فيه ، إنما يكمن فى قيمته المضافة التى تتمثل فى المضمون ، والمضمون ليس مجرد المعنى المباشر لتفاصيل العمل الأدبى اى لموضوعه كما ذكرنا وإنما هو الأثر العام لموضوعه المشكّل أى هو الناتج عن تشكيل عناصره تشكيلا يفضى إلى أثر عام . هذا الأثر العام هو دلالة العمل الأدبى وهو دلالته المؤثرة ، لأنها ليست دلالة عقلية ، خالصة ، وإنما هى دلالة تتراوح بين العقلانية والتعاطف الوجدانى ، بين التصور والانفعال ، بين التفكير والغناء ، إنها عقلانية غنائية لو صح هذا التعبير الذى يقال عن موسيقى موتسار .

المهم أن مضمون العمل الأدبى ، هو دلالته المؤثرة ، تأثيرا فكريا ووجدانيا وانفعاليا ، تأثيرا عاما فى مجموع الشخصية الإنسانية قد تعمق هذه الدالة أو تتسطح ، قد تزداد فاعليتها المؤثرة أو تخف ، قد تسمق وترتفع ، أو تهبط وتسف ، لكنها فى النهاية هى مضمون العمل الأدبى ، وهى جوهر الإبداع الأدبى فيه .

إن هذا المضمون هو الذى يحدد الشكل ، وله الأولوية عليه ، ولكن المضمون لا يستبين ولايبرز ولا يؤثر إلا بالشكل أو التشكيل لأن هذا التشكيل هو الذى يصوغ عناصر الموضوع صياغة تفضى بها إلى دلالة مؤثرة هى مضمون العمل الأدبى .

ولذا يرتبط المضمون بالشكل ارتباطا عضويا ، ولكن هذا لاينفى تمايزهما كذلك . وهذا التمايز هو الذى يمكّن من دراستهما دراسة مستقلة نسبيا .

فهناك من الأعمال الأدبية مايطغى فيها الشكل على المضمون والموضوع . وهناك من الأعمال الأدبية ما يطغى فيها الموضوع على الشكل . ففى التعابير الفنية الطبيعية يكاد يطغى الموضوع على المضمون بحيث يصبح الشكل مجرد سرد تفصيلى ، وصفى تحليلى ، لعناصر الموضوع . وفى التعابير التجريدية المسرفة يخضع المضمون للشكل بل يكاد يصبح هو مجرد الشكل .

المهم أن الشكل والمضمون ـ خاصة ـ يرتبطان ويمتزجان فى وحدة عضوية جدلية . ولكنهما يتمايزان ، ولايشكلان شيئا واحدا فى البناء الأدبى ، كما يذهب كروتشه وبعض الاتجاهات النقدية العربية المعاصرة . إن إلغاء التمايز بين الشكل والمضمون هو محاولة فى الحقيقة لإلغاء المضمون لحساب الشكل .

وبرغم أن المضمون هو القيمة المضافة فى العمل الأدبى التى تنبع من تشكيل عناصر الموضوع ، إلا أنه كذلك قيمة مضافة إلى الحياة نفسها ، يعبر عن قسمة من قسماتها .

إن تشكيل عناصر الموضوع الأدبى ، يحقق نوعا من التجريد الذى يتيح الكشف عن قسمات جوهرية فى الحياة .

إن العلم يكتشف بالتجريد ، التصورات المعبرة عن القوانين الأساسية فى الواقع . والأدب ـ والفن عامة ـ يكتشف بالتجريد الصور الحسية المعبرة كذلك عن القسمات الأساسية لحركة الواقع الإنسانى خاصة . إنه تجريد تجسيدى إن صح التعبير .

إن العلم ـ كما يقال ـ تجريد بالتصورات ـ والأدب والفن ـ تجريد بالصور الحسية . وكلاهما شكلان من أشكال المعرفة الإنسانية ولكل منهما نوعيته الخاصة .

إن موضوع الأدب وشكل الأدب ومضمون الأدب ، وإن كانت جميعا إنعكاسا للحياة إلا أنها ليست هى نفسها تصويرا مباشرا للحياة كما ذكرنا . على أنها فى الوقت نفسه ، بما تتضمنه وتحققه فى مجموعها المشكل من قيمة مضافة ، من مضمون ، من دلالة مؤثرة ، إنها تكشف فى الحياة فى علاقتها الجوهرية ، عن رؤية جديدة خلاقة لها .

إن الأدب تعبير عن الحياة ، ولكنه خلق إبداعى لها كذلك لأنه إضافة مؤثرة فيها ، إضافة رؤية وإضافة اكتشاف ، تقضيان إلى تغيير فيها .

إن الخلق فى الأدب ليس انقطاعا عن الواقع كما يزعم جارودى . ليس قيمة فى ذاتها مقطوعة الصلة بكل معلولية اجتماعية ، ليس مجرد رؤية فارغة خالية من الدلالة الواقعية .

لأننا بهذا المفهوم الميتافيزيقى للخلق لانستطيع أن نفهم الخلق الأدبى أو الفنى إلا أنه مجرد خلق بلا دلالة إنسانية . إن جارودى باسم نقد التفسير الاجتماعى الميكانيكى والضيق للأدب يذهب فى الحقيقة إلى اللاتفسير وإلى انعدام الدلالة .

إن الخلق الأدبى ـ كما ذكرت ـ ليس انقطاعا عن الواقع ، وإنما هو امتداد واكتشاف لإمكاناته الكامنة ، وهو صياغة نوعية لقوانين حركته وصراعه . وهو بهذا تعبير عنه وإضافة إليه . إن الأدب كما ذكرنا معلول للحياة ، باعتبار أن الحياة مصدر أساسى من مصادر وجوده وإبداعه ، ولكنه كذلك إضافة إلى الحياة نفسها بما حققه من إبداع . إنه إبداع بما يفجر فى نفس المتلقى والمتذوق فرداً أو جماعة من وعى فكرى ووجدانى جديد بالحياة نفسها وبما يضيئه من رؤية اجتماعية وإنسانية فيها نضارة وجدة وحيوية .

وهكذا نجد فى الأدب قانونين أو مبدأين لايتناقضان مع طابعه الإبداعى الخلاق . مبدأ العلية ، الذى يعبر عن المصدر الاجتماعى للأدب ، ومبدأ الغائية الذى يعبر عن الفاعلية المؤثرة للأدب فى الحياة .

ولقد تحدثنا من قبل عن معلولية الأدب ، فلنتحدث الآن قليلا عن غائيته .

٤ ـ غائية التعبير الأدبى : إن غائية الأدب تنبع من صميم بنائه من صميم كينونته أدبا ،

ولهذا فالذين يقولون إن الأدب لايعنى بل إنه يكون فحسب أى بلا غاية كما يقول كانط ، من حقنا أن نسألهم ولكن لماذا لايعنى كذلك من حيث أن يكون . أى لماذا لاتكون لكينونته دلالة . حقا ، إن شجرة الفلين كما يقول جيته لاتنمو بهدف أن نصنع منها سدادات للزجاجات وكذلك العمل الأدبى يتحقق ويتشكل ليكون عملا أدبيا متميزا بذاته ، ولكنه من حيث أنه عمل أدبى ، إنسانى ، فهو يحمل مضمونا إنسانيا ذا دلالة مؤثرة فعالة . أحيانا تكون هذه الدلالة سدادات للشخصية الإنسانية وأحيانا أخرى فتاحات ومنطلقات لهذه الشخصية . إن كينونة الأدب نفسها هى كينونة رؤية جديدة . كينونة دلالة مؤثرة فى المتلقى ، وفى المجتمع ، وفى التاريخ من حيث أرادت أو لم ترد .

هل يذكر هؤلاء الذين ينكرون غائية الأدب ، أن الأدب يؤثر فى متذوقه على نحو من الأنحاء . هذا الأثر ، هذا التأثير هو ما نقول عنه بأنه مضمون العمل الأدبى ، أو دلالته . وليس عملا أدبيا ذلك الذى لايترك فى متذوقه دلالة ما ، تأثيرا ما ، إنفعالا ما ، إحساسا ما . بل لو لم يكن العمل الأدبى له هذا التأثير لما كان على الاطلاق عملا أدبيا . ولما كان تعبيرا عن شئ ، أو خلقا لشئ .

والذين ينكرون الغائية فى الأدب يخلطون بين أمرين فى الحقيقة . يخلطون بين القصد الغائى من الإبداع الأدبى ، أى أن يكتب الإنسان قاصدا قصدا أن يجعل من أدبه وسيلة لتحقيق هدف عملى ما ، وبين الغائية فى الأدب ، أى ما يصدر عن العمل الأدبى نفسه من مضمون ، من قيمة مضافة ، من دلالة مؤثرة .

والحكم على غائية الأدب لاتمس المعنى الأول من قريب أو بعيد . فقد يقصد الأدب هذا القصد ولكن لاينجح فى تحقيقه ، ولايصلح عمله الأدبى أن يكون تعبيرا عن الدلالة المؤثرة التى أرادها وقصد اليها . وقد يقصد قصدا ، وينجح بالفعل فى التحقيق الأدبى لهذا القصد .

الحكم هنا على العمل الأدبى المتحقق ، لا على توفر القصد أو عدم توفره عند إبداعه . والذى لاشك فيه أن نشيد المارسيلييز ـ مثلا ـ كان القصد دافعا إلى كتابته ، وكان هذا القصد متحققا فى إبداعه كذلك . وكذلك الشأن فى رواية الأم لماكسيم جوركى وعشرات الأعمال الأدبية الرفيعة .

ويحدثنا توفيق الحكيم أنه عندما يكتب مسرحه الاجتماعى بالذات فانه يسعى إلى تحقيق قصد اجتماعى معين ، يسعى إلى المشاركة فى دعوة اجتماعية معينة ، على خلاف مسرحه الذهنى الذى لايقصد منه إلا وجه الفن .

وبصرف النظر عن هذه التفرقة بين القصد الاجتماعى أو القصد الفنى الخالص التى يقول بها توفيق الحكيم ، فإن هذا القصد الذاتى ليس هو ما أعنيه بالغائية فى الأدب .

إن الحكم على غائية الأدب التى نقول بها ، إنما هو حكم على هذه الغائية النابعة من صميم البناء الأدبى نفسه . فما أكثر الأعمال الأدبية التى لم يقصد كتابها عند كتابتها أن تكون لها دلالة محددة ، ولكنهم توخوا الصدق الاجتماعى والتاريخى فى موضوعها وصياغتها وأسلوبها فجاءت أعمالا أدبية ذات دلالات بالغة الأثر والفعالية . بل كانت سبيلا لا للتأثير فى الواقع فحسب ، بل فى كتابها أنفسهم . هكذا يحدثنا توماس مان عن اكتشافه للبعد السياسى ، واكتشافه لطريقه ولرؤيته الاجتماعية خلال التعبير نفسه .

إن الصدق الاجتماعى والتاريخى يغذى ويغنى الصدق الفنى ويتيح له الرؤية العميقة والمضمون المؤثر الفعال .

لاينبغى إذن أن نخلط بين الغاية التى يتوخاها الكاتب وهو يشرع فى الكتابة ، والغائية التى تتبع من الأدب نفسه عندما تتم كتابته ،إن الغائية الأصيلة فى الأدب هى تلك التى تنبع من بنائه وتنعكس عنه فى عقل المتلقى ووجدانه بطريقة ديناميكية حية . شأنها فى ذلك شأن العلية الأصيلة فى الأدب التى تعكس الحياة فى الأدب بطريقة ديناميكية حية كذلك . ولهذا فان صور الحياة أو الأفكار المجردة أو الشعارات التى تفرض على الأدب فرضا من خارجه ، إنما تعبر عن اتجاه مثالى زائف فى الأدب ، يضعف من قيمة الأدب ، ويخفت من مضمونه ، من دلالته المؤثرة ، من تأثيره الفعال . وهو اتجاه يناقض الفلسفة المادية على عكس ما يزعم الزاعمون .

إن الحياة تنعكس فى الأدب بنوعية الأدب لا بنوعية الحياة ، والمضمون الأدبى يصدر عن الأدب بنوعية الأدب نفسه كذلك لا بنوعية مضامين الفكر العلمى والتصورات العقلية أو الحوار البشرى العادى .

وهذا هو المعنى الحقيقى والعميق للالتزام فى الأدب . إن كل أدب هو ـ بالمعنى العام ـ أدب ملتزم ، أى أدب معبر عن دلالة مؤثرة . وليس هناك أدب ملتزم وأدب غير ملتزم كما يزعم جان بول سارتر . ولكن تختلف معانى الالتزام وأبعاده باختلاف مضمون الأدب ودلالته المؤثرة . فقد يكون التزاما برؤية جامدة للواقع ، أى رؤية متخلفة أو رؤية متقدمة اصلاحية ، أو رؤية ثورية .

وتبرز هذه الرؤية فى مضمون الأدب ، وتختلف باختلافها معانى الالتزام وأبعاده .

على أن الالتزام ـ بمعناه الخاص الشائع ـ هو التزام بقضايا التقدم البشرى ، بالرؤية الصحيحة لحركة النضال البشرى ، وهو التزام ينبع فى الأدب من الرؤية الاجتماعية والتاريخية للأديب وينبع من الأدب ، ويبرز فى بنائه العام ، فى مضمونه ، فى دلالته المؤثرة ، فى قيمته المضافة ، بشكل تلقائى ، غير مفروض لا على الأديب ولا من الأديب على الأدب نفسه .

ومن هنا كذلك تختلف المدارس الإبداعية وتتنوع ، إنها تختلف وتتنوع باختلاف وتنوع مضامينها . إننا لانستطيع أن ننكر أدبية أى عمل أدبى حقيقى مهما كانت دلالة مضمونه .

هناك أعمال أدبية عظيمة ، أى ذات دلالات بالغة التأثير ، ولكن يبقى اختلافنا معها حول طبيعة هذا التأثير وقيمته ومداه وعمقه ، حول حقيقة رؤيتها الإنسانية .

لا خلاف حول أدبية أى مدرسة أدبية كالطبيعية أو الرومانطيقية أو الرمزية أو السريالية أو التعبيرية أو التجريدية أو الواقعية أو ما نشاء من مدارس واتجاهات . ولكن الخلاف حول طبيعة ما تحمله من مضامين . هل نشك فى القيمة الأدبية الكبيرة لأعمال بيكيت واينسكو وكامو ونوفاليس وريلكه وغيرهم ؟ ولكننا قد نختلف معها فى حدود وطبيعة دلالتها المؤثرة أو مضامينها .

بل لعلنا نجد داخل المدرسة الواحدة اختلافا فى الدلالات والمضامين .

فهل تستوى الرؤية الصرفية فى أدب نوفاليس وريلكه مع الرؤية النضالية فى بعض أدب شيللى وبيرون ، وكلاهما تضمهما مدرسة رومانطيقية . وكذلك الشأن بالنسبة لرومانطيقية على محمود طه ورومانطيقية أبى القاسم الشابى ؟

وأسارع فأضيف إلى أن كل عمل أدبى مهما كانت رؤيته ، ومهما كان مضمونه . فإن مصدره الواقع ، وإن لم يكن واقعيا بالضرورة .

٥ ـ الأدب بين الواقع والواقعية : إن العمل الأدبى ، مهما كانت تسوده العاطفية الذاتية ، أو التجريدية المعقدة ، فمصدره خبرة الواقع ، ومضمونه موقف من الواقع ودلالة مؤثرة فيه مهما كانت حدودها ومداها . كل الأعمال الأدبية مصدرها الواقع ، وتأثيرها فى الواقع ولكنها ليست بالضرورة ـ كما يزعم جارودى ـ واقعية مهما كانت قوتها التعبيرية أو التأثيرية .

إن القول بواقعية كل أدب على أساس أن مصدره الواقع أو أنه تعبير جزئى عن جانب من جوانب الواقع ، هى دعوة .. لا إلى واقعية بلا ضفاف ولا حدود . بل إلى واقعية بلا مفاهيم ، أو دلالات أو مبادئ . فلو صح هذا القول لكانت الفلسفات المثالية فلسفات مادية كذلك ، لأنها تعبر بغير شك وتعكس بغير شك علاقات فى الواقع الاجتماعى والتاريخى . هذا خلط وتخليط .

إن الواقعية فى الأدب هى تعبير عما فى الواقع الاجتماعى من تفاعل وتناقض وصراع وحركة ، وتشابك ونمو ، كحالة وكإمكان ، كوضع وكرؤية ، كنشاط وكحلم ، إنها المستقبل فى الحاضر ، والممكن فى الواقع . أما المدارس الطبيعية والرومانطيقية والرمزية ، واتجاهات اللامعقول ، والنظرة السريالية وغيرها فهى بغير شك رؤى إنسانية للواقع ، هى بغير شك كذلك انعكاس أدبى لجوانب من الملابسات والظروف الاجتماعية فى واقع الأديب ، فى مجتمعه وعصره وانعكاس لموقفه الطبقى من المجتمع والعصر .

ولكن هذه المدارس والاتجاهات ليست واقعية ، لأنها تعبر فى مضمونها ، فى دلالتها المؤثرة عن رؤى طبقية محدودة ، رؤى جانبية أو تجميدية ، أو طفيلية أو عاطفية للواقع .

ولهذا فبرغم ما قد يتسم به بعضها من رفض أو احتجاج أو نقد فهى تتحرك فى إطار الرؤية البورجوازية المثالية لهذا الواقع . فالمدرسة الطبيعية مثلا ، انعكاس للواقع فى حالاته الساكنة ، فى تضاريسه الثابتة ، لا فى عملياته المحتدمة المتصارعة .

ولهذا فانها تغالى فى تصوير بعض جوانبه السوداء على حساب ما يتحرك فيه من صراع ، وما يعتمل فيه من إمكانات . وقد ترد حركته الظاهرة إلى أسباب ثابتة أبدية كالوراثة أو المزاج الشخصى .

ولعلنا نجد هذا فى أدب أميل زولا ، وفى أدبنا العربى فى بعض روايات نجيب محفوظ ، وخاصة الجزء الأول من الثلاثية . والرومانطيقية قد تعبر فى مغالاة عن الصراع بين الفرد والمجتمع فتضخم الفرد أو الفردية المنعزلة فى عالمها الخاص ، دون أن تحدد قسمات هذا الصراع وأبعاده ، بل لعلها ترجعه إلى ظواهر وأسباب طفيلية جزئية . وقد تتعرض لنقد الواقع فيتخذ نقدها شكل الرفض المطلق أو التحليق الغيبى أو الاستغلاق الصوفى ، دون أن تكشف عن إمكانية التغيير فى هذا الواقع .

والمدرسة الروائية الفرنسية التى تسمى بمدرسة النظرة أو المضادة للرواية مثلا . إنها تعبر عن تشيؤ الإنسان بمنهجها وبمضامينها والتشيؤ قسمة من قسمات الواقع الرأسمالى بغير شك . ولكنه لا يمثل ما فى الواقع من حركة وصراع فى مواجهة هذا التشيؤ .

التشيؤ ليس قدرا ، ولكنه ظاهرة مشروطة بأوضاع استغلالية .

على أن مدرسة النظرة تحاول أن تنظر إلى الواقع نظرة وضعية تجميدية ، لا نظرة صراعية . وهى لهذا تسهم بنظرتها التشييئية فى تكريس التشيؤ ، لا فى الثورة عليه .

المدارس المعاصرة الأخرى التى تسمى باللامعقول منال آخر . إنها تعبر عن اتجاه يكاد يكون واحدا ، هو اغتراب الإنسان فى واقعنا المعاصر كأنما هو كذلك قدر مقدور لافكاك منه ، دون أن تكشف ـ اللهم إلا بلمحات ضائعة ـ عن أمل الخلاص ، ودون أن تكشف حقيقة هذا الاغتراب وأسسه وإمكانات الخلاص منه .

ولست أعنى بهذا أن الأدب مطالب بأن يكتب دراسة تحليلية للواقع واستراتيجية ثورية لتغييره . وإنما أعنى أن هذا النوع من الأدب اللامعقول ـ كما يسمى ـ بتعبيره الأدبى الفنى ، بمضامينه بدلالاته المؤثرة ، لا يفجر رؤية إنسانية تغذى الوعى الإنسانى ، بل لعله أن يكون فى تقديرى أدبا يكرس الإحساس بالاغتراب .

إن تعبير هذا الأدب عن الاغتراب الذى هو بغير شك قسمة من قسمات الحياة فى المجتمعات الرأسمالية الخاصة ، يكاد أن يصبح هو نفسه أدبا مغتربا ، يعمق الاحساس بالاغتراب بدلا من أن يفجر الوعى بمقاومته . يكاد أن يكون فى تقديرى أدب تطهير استسلامى لا أدب تغيير وتثوير . ولعلى أذكر فى هذا الصدد ما تطلع إليه ذات يوم برخت من تقديم مسرحى لمسرحية (فى انتظار جودو) لصمويل بيكيت ، يعرض فيه المسرحية كما هى على منصة المسرح ، وخلال

ذلك يدور فيلم فى خلفية المنصة حول العمل الإنسانى ، لا الانتظار اليائس بل العمل الإنسانى فى الحقل ، العمل الإنسانى فى المصنع النضال الإنسانى من أجل التحرير والتقدم ، الجهد الإنسانى فى مواجهة الاوبئة والكوارث الطبيعية ، إلى غير ذلك .

وهكذا يجرى على المسرح موقفان ، موقف إنسانى ينتظر المستحيل وموقف إنسانى آخر يصنع المستحيل ، بهذا يستطيع برخت أن يقدم لنا صورة حية عن واقع الخبرة الإنسانية .

وبهذا نطل على مفهوم الواقعية فى الأدب .

إن الواقعية فى الأدب تكشف بنوعيتها الأدبية الخاصة فى المتذوق عن العملية الاجتماعية التاريخية فى حركتها المتشابكة المتصارعة ، عن إمكاناتها الكامنة ، وآفاقها البعيدة ، قد تقف الواقعية فى تعبيرها عن الواقع عند حدود تحليل نسيج هذا الواقع ونقده . فتقف بهذا عند حدود الواقعية النقدية ، كما يبدو هذا فى كتابات ديكنز وجوجول وبلزاك وأناتول فرانس وبعض كتابات الحكيم ونجيب محفوظ وغيرهم . وقد ترتفع إلى مستوى أعمق ، فتبلغ مرحلة الواقعية الاشتراكية ، عندما تتخطى مجرد النقد إلى الاستبصار الخلاق بقوى التقدم البشرى ، وهى فى غمرة نضالها من أجل مستقبل خال من الاستغلال والاستعباد والتخلف ، مستقبل تتحقق به وفيه إنسانية الإنسان ، أو بتعبير آخر عندما تصبح الاشتراكية العلمية ، نظرية الطبقة العاملة ، هى رؤيتها للحياة الإنسانية .

على أن الواقعية عامة ، ليست صيغة نهائية ، بل هى رؤية اجتماعية تاريخية متطورة ، وإمكانات مفتوحة ، تنضج بنضج الواقع الاجتماعى والتاريخ نفسه ، وتنمو مراحلها ومستوياتها وتتنوع عمقا واتساعا بحركة الحياة نفسها .

إنها ليست استنساخا بليدا للواقع ، وإنما هى اكتشاف وغزو خلاق لقسماته الأساسية القائمة والممكنة . انها اكتشاف للملامح النمطية والنموذجية فى الحياة ، المعبرة عن جوهر صراعاتها ومواقفها وحركتها النشطة بكل ما تتضمنه من عذابات وانتصارات ومشاق وإمكانات منهارة أو متولدة . ولهذا فهى بالضرورة تتضمن رؤية اجتماعية تاريخية مهما كان تعبيرها عنها متجسدا فى حدث جزئى أو محلى أو آنى .

ذلك أن الأدب تعبير بالخاص عن العام ، وبالجزئى عن الكلى وبالمحلى عن الإنسانى ، وبالآنى عن التاريخى ، وهى بالضرورة كذلك رؤية تاريخية تفاؤلية ، رغم كل ما تعبر عنه من صراعات وعذابات ومشاق ومآس . وليس معنى هذا أن كل أدب واقعى اشتراكى هو تعبير عما هو ايجابى . إن هذا يتعارض مع طبيعة الواقعية المادية ورؤيتها التاريخية .

إن الواقعية الاشتراكية تعبر عن الصراع الاجتماعى فى أبعاده المختلفة ، السلبى فى صراع مع الايجابى ، والمتخلف مع المتقدم ، والمحافظ مع الثورى ، والقائم مع الممكن والقديم مع الجديد . وما أكثر الأعمال الأدبية التى تعالج موضوعات يغلب عليها الجانب السلبى ، إلا أنها تحمل مضمونا ايجابيا تفاؤليا باهرا .

إن كشف السلبى بالأدب لا يعنى أبدا سلبية الأدب أو سلبية الأديب ، على أن الاقتصار على ما هو سلبى لا من حيث الموضوع فحسب بل من حيث المضمون كذلك ، هو ما يتعارض مع الطبيعة العامة للواقعية ورؤيتها للحياة ، والحكم بالسلبية أو بالايجابية ، بالتفاؤلية أو التشاؤمية ، إنما هو حكم مشروط بأوضاع وظروف اجتماعية تاريخية فضلا عن أنه لا يصدر على العمل الأدبى من خارجه ، وإنما من صميم رؤيته الأدبية للواقع .

على أن التفاؤلية المسرفة والتشاؤمية المسرفة فى تصوير الحياة والتعبيـر عنها ، لاتتفق والرؤية الواقعية .

الواقعية ـ عامة ـ ليست أسلوبا محددا ، أو شكلا محددا بالتعبير ، إنما هى منهج للرؤية الاجتماعية والتاريخية ، ولهذا تتنوع أساليبها وأشكالها وموضوعاتها بتنوع أنحاء الحياة ، وتنوع مبادرات حياة الأدباء ، وتنوع قدراتهم التعبيرية وتنوع خبراتهم الاجتماعية وثقافتهم الإنسانية .

ولهذا لاتتناقض الواقعية مع استخدام الأساطير والأحلام والرموز . فالمهم هو المضمون والرؤية الاجتماعية والتاريخية لا العناصر والمواضيع والنسيج والأساليب كما أشرنا من قبل ، على أن هذه الرؤية الاجتماعية والتاريخية التى هى منهج الواقعية لا تعنى أن الواقعية ، والواقعية الاشتراكية بوجه خاص ، تخضع خضوعا أعمى للايديولوجية الاشتراكية ، وتصدر فى تعابيرها عن تطبيق لتعاليمها وتوجيهاتها ونتائجها .

إن الواقعية الاشتراكية فى الأدب هى تعميق ونقد حى وممارسة إبداعية واعية لخبرة الحياة ذاتها ، إنها التفتح على آفاق التجربة الإنسانية المعاشة .

إن الحياة لا النظرية هى نقطة البداية فى الأدب الواقعى الاشتراكى . وتبنى الواقعية الاشتراكية للنظرية الاشتراكية العلمية ليس إلا منهجا للرؤية الاجتماعية والتاريخية ، وليس إطارا جامدا لها يجعل من التعبير الأدبى مجرد استخلاص شكلى منطقى من مقدمات موضوعة مسبقا أو سلفا .

ولهذا قد يكون من الخطأ أن نسمى الأدب الواقعى الاشتراكى ـ كما يحدث أحيانا ـ بالأدب الايديولوجى فكل أدب تنعكس فيه ايديولوجية ما ، والأدب عندمـــا يصبح مجرد خضوع لأيديولوجية يفقد أدبيته بل واقعيته الحية .

وقد يكون من الخطأ كذلك تسمية النقد الأدبى المرتبط بالواقعية الاشتراكية بالنقد الايديولوجى ، هذه التسمية التى أعطاها له الدكتور محمد مندور . فكل نقد كذلك ، تنعكس فيه ايديولوجية ما والنقد العلمى أو الجدلى أو الماركسى على وجه التحديد ، ليس نقدا ايديولوجيا ، بل هو نقد علمى يتناول الظواهر الأدبية من مختلف جوانبها الفكرية والاجتماعية والجمالية فى وحدة عضوية متلاحمة .

إن الحياة هى مصدر النظرية نفسها ، وهى مقياس صحتها وخطئها ، ومصدر تصحيح

لمساراتها التطبيقية ، ومصدر تطويرها إلى غير حد .

وكذلك الأمر بالنسبة للأدب الذى يتبنى هذه النظرية كمنهج ورؤية له . إن الحياة هى مصدر إلهامه ، ومجال اكتشافه وإبداعه وإضافته وإنه بغير هذا لن يكون مخلصا لا لأدبه ، ولا للنظرية التى ينبناها ويلتزم بها كذلك .

ولهذا فإن الأفكار المجردة أو المخاطبة المفروضة أو الدعاية المباشرة ، ليست من الواقعية فى شئ كما سبق أن أشرنا .

على أن الأمر لاينبغى أن يكون حكما جامدا مطلقا ، قد تبرز الأفكار المجردة أو الخطابية بل الدعائية والتعليمية كجزء متكامل من نسيج التعبير الأدبى ، وما أكثر ما نجد هذا فى أعمال برخت دون أن يخل ذلك بفنيتها .

المهم أن الدلالات والمضامين الأدبية نابعة من التعبير الأدبى نفسه ، وليست مفروضة عليه من خارجه دون معالجة أدبية .

٦ ـ الأدب والثورة الاجتماعية :

إن انتماء الأديب إلى النظرية الاشتراكية العلمية ، بل إن انتماءه إلى تنظيمها الثورى ليس حدا لحريته التعبيرية أو قيدا عليها ، بل إنه تعميق لهذه الحرية بالوعى والنضال ، بالتثقيف الثورى والعمل الثورى والمشاركة الثورية التى تؤهله بدورها لمزيد من الوعى بحقائق الحياة ، ومزيد من القدرة على التعبير الخلاق عنها ، هذا ما ينبغى أن يكون ، وهذا يتحقق فى أقلام كثير من كبار الكتاب ، لاتنفيه ولاتناقضه بعض ظواهر معاكسة فى مراحل من التطبيق الثورى تتسم بالجمود والقهر مثل المرحلة الستالينية .

إن المبدأ لاتغليه التطبيقات الخاطئة ، بل لعلها تؤكده وتغنيه . إن الأديب الملتزم فكرا وتنظيما لاينعكس التزامه فى أدبه فى شكل واجبات وأوامر وتوجيهات وتكنيكات ، بل فى عمق إبداعى وأصالة .

إن الأدب ارتفاع فوق مجرد الحياة اليومية ، ولكنه فى الوقت نفسه غوص فى الحياة اليومية لاكتشاف جوهر التجربة البشرية فيها . إن الأدب بهذا المعنى إنما يكون فى خدمة العمال والفلاحين خاصة يعبر عنهم ويتعلم منهم ويعلمهم ويصوغ لهم رؤية الواقع والممكن والمثال ، ويغذى إنسانيتهم بأعمق المضامين والدلالات والرؤى . ولكن ليس معنى هذا أن ينزل الأديب بأدبه إلى مستوى ثقافة العمال والفلاحين وخاصة فى بلادنا العربية التى لا يزال متوسط الأمية فيها يبلغ أكثر من ٧٠٪ بين سكانها ، إن هذا إهدار لقيمة الأدب وليس التزاما بمبادئ الثورة الاجتماعية . والارتفاع بمستوى العمال والفلاحين ثقافيا ليتمكنوا من تذوق الأدب لا يتحقق بالأدب نفسه فحسب بل بمناهج تعليمية وسياسية أخرى .

والأدب برغم أنه ينمى ويعمق الرؤية الثقافية إلا أن تذوقه وتقييمه يحتاج كذلك إلى ثقافة .

إن الحكم على اشتراكية أدب أو تقدميته لا يكون بمدى قدرته على مخاطبة ملايين العمال والفلاحين ، وخاصة فى بلادنا المتخلفة وإنما بمدى تعبيره الصادق عنهم ، بمدى تعبيره عن حقائق الحياة الأساسية تعبيرا خلاقا .

على أن هناك من الأدباء من استطاعوا أن يكون أدبهم غذاء متاحا لجماهير العمال والفلاحين البسطاء من الناس دون أن يسف أو يبتذل أو يتخلى عن قيمه التعبيرية ، هؤلاء أدباء عظام بغير شك نذكر منهم على سبيل المثال شكسبير وجوركى وبرخت وناظم حكمت وغيرهم .

ولكن هذا ليس قاعدة نحكم بها وحدها على القيمة الأدبية أو الإنسانية للأدب ، فقيمة الأدب فى مضمونه فى دلالته المؤثرة ، أما قدرته على مخاطبة أوسع الجماهير الذين يفتقدون أبسط مستويات الثقافة فهى قضية أخرى لاتمس قيمته الأدبية ولا دلالته الاجتماعية ، ولكن لاشك أن مستويات الأدب تختلف وتتراوح كذلك بمدى دلالته المؤثرة ، وبمقدار ما تكون هذه الدلالة أرحب وأعمق وأفسح وأبقى . إن الأثر الموضوعى التاريخى للأدب هو بعد من أبعاد صدقه وفاعليته وقيمته .

على أن مسائل الاتصال الجماهيرية كالسينما والتليفزيون والإذاعة قد تكون سبيلا لتقديم الآثار الأدبية فى صورة ميسرة ودون إهدار لقيمتها ، لملايين من الناس ، وخاصة جماهيرنا العربية المحرومة من الثقافة المقروءة .

إن الأدب للشعب . ولكن هذا لايعنى التبسيطية أو الابتذال على حساب الحقيقة والأدب . إنما هى دعوة للصدق الموضوعى الخلاق .

والواقعية الاشتراكية ترفض التبسيط والابتذال كما ترفض الغموض المفتعل الذى لايصدر عن ضرورة تعبيرية . كما ترفض التجميل المسرف للواقع والتشويه المسرف له لأنها مثالية تعبيرية تفرض على التجربة الإنسانية ما ليس فيها واقعا أو إمكانا .

على أن التجميل والتشويه قد يكونان ـ فى الحقيقة ـ وظيفتين تعبيريتين . قد يكون التجميل وسيلة للتعبير . ولهذا فخلق البطولات فى الأدب ، لا البطولات الواقعية فحسب ، بل البطولات الممكنة كذلك ، يمكن أن يكون بعدا من أبعاد التعبير الواقعى . وتشويه الواقع قد يكون تأكيدا لجوانب سلبية فيه ، وكشفا لمتناقضاته . ولهذا قد يكون كذلك بعدا من أبعاد الواقعية بشرط ألا يصبح التجميل والتشويه تصويرا صنميا جامدا للواقع والممكن ، وإنما يظل بعدا من أبعاد حركتها الحية .

والواقعية الاشتراكية ترفض العبودية المطلقة لتقاليد الماضى بكل تفاصيلها ، ولكنها كذلك ترفض إنكار الماضى بكل تقاليده .

فالأدب جزء من التاريخ . إنه اتصال ومواصلة وتجاوز خلاق . كل مرحلة منه هى تمهيد تاريخى لمرحلة أبعد . ولهذا فإن التجديد لايعنى التنكر للقديم والانفصال المطلق عنه . كما أن الأصالة لاتعنى التوقف عند القديم . إن التجديد اكتشاف تاريخى ، والأصالة اتصال تاريخى

ايجابى ، وكلاهما ضرورة من ضرورات الخبرة التاريخية الأدبية والإنسانية معا .

٧ ـ الأدب والثورة الزائفة :

ولهذا فإن الثورة فى الأدب ليست انقطاعا تدميريا لتراث الماضى واستحداثا كاملا لمضامين وأشكال جديدة له . إن الثورة فى الأدب ليست رفضا مطلقا للهياكل الأدبية أو للهياكل اللغوية بما تحمله من دلالات وتصورات وقيم . فليس كل رفض فى الأدب عملا ثوريا أو عملا تجديديا أو إضافة خلاقة إلى الأدب والحياة . والدعوة التى يتبناها بعض أدبائنا ومفكرينا العرب فى هذه الأيام ـ وخاصة الشاعر أدونيس ومجلة مواقف اللبنانية ـ والتى تدعو باسم الثورة الأدبية إلى تحطيم كل بنية لغوية قديمة (بما تتضمنه من دلالات وتصورات وقيم) لا تحقق أدبا ثوريا بالمعنى الحقيقى ، وإنما تحقق أدبا منعزلا مغتربا متعاليا عن واقعنا ومتطلباته الثورية ، إنه لا يفجر رؤية ثورية وإنما يفجر شعورا زائفا بثورية زائفة . إنه لايحرر الإنسان من ربقة النظام الاجتماعى القائم المتخلف ليشارك فى بناء نظام جديد متقدم ـ كما يزعم أصحاب هذه الدعوة ـ وإنما يجرده من سلاح الوعى والنضال الموضوعى ويدفع به إلى مستغلقات صوفية ، ومتاهات شكلية .

إنهم يقولون على لسان أدونيس أن الثورة فى الأدب هى هدمه للأبنية اللغوية السائدة ، وإن هذا هو المعادل الموضوعى الثورى فى الأدب للعمل الثورى فى الواقع .

فالأبنية اللغوية تمتلئ بكل مفاهيم وقيم النظم البورجوازية والاقطاعية المختلفة القائمة ، ولهذا فإن تهديمها هو ، تفجير لمفاهيم وقيم جديدة تتلاءم والنظام الجديد الذى يناضل الفعل الثورى من أجل بنائه .

على أن المعادلة التى يقولون بها فى الحقيقة معادلة شكلية وآلية ـ فلو صحت هذه المعادلة فى الأدب لكان مقابلها أو معادلها فى الفعل الثورى أن تقول للعمال مثلا ، أرفضوا التنظيم النقابى لأنه شكل من أشكال التنظيم الذى نشأ فى ظل البورجوازية ، ارفضوا التظاهر ، ارفضوا النقود لأنها تجسد معانى الاستغلال ، ارفضوا الأكلات الدسمة ـ إذا اتيحت لكم ـ لأنه طعام البورجوازيين ، ارفضوا التعامل بالمنطق العقلى لأنه بعض قسمات الفكر البورجوازى ، ارفضوا أن تتزوجوا وتقيموا عائلات لأنها مؤسسات تنتسب إلى نظم قديمة بائدة ، ارفضوا الحب لأن البورجوازيين يحبون !

لست أغالى أو اهزل وإنما اقيم معادلة دقيقة فى إطار هذا المفهوم الزائف عن الثورة فى الأدب عند اصحاب هذه المدرسة ، حقا ، إن الفعل الثورى هو تهديم لهياكل المجتمع الأساسية لعلاقات الإنتاج الاستغلالية والاستعباد والتخلف ، تهديم لعلاقات الإنتاج الاستغلالية وإقامة علاقات إنتاج اجتماعية جديدة تقوم على المساواة والحرية واحترام إنسانية الإنسان .

والثورة الثقافية والأدبية هى ثورة على كل تصورات وقيم الأنظمة الاستغلالية الرجعية التى تسلب إنسانية الإنسان ، ولكن كيف يتحقق هذا ؟ ليس بالتهديم المطلق ، والرفض الكامل لكل

شئ ، إن الطبقة العاملة قد اكتسبت بنضالها مواقع فى قلب الوضع الراهن للمجتمعات الرأسمالية ، ومحال أن تتخلى عنها باسم الثورة ، كما يدعو بعض دعاة الثورية الزائفة من أمثال هربرت ماركيوز ، إنها تتمسك بها ، وتناضل من أجل المزيد منها ، وتتخذها قلاع وثوب نحو التغيير الثورى الجذرى . إن تخليها المطلق عن مكتسباتها ليس عملا ثوريا ، وإنما هو عمل مضاد للثورة . وكذلك الشأن فى الثقافة عامة وفى الأدب بوجه خاص فليست كل بنية لغوية وليس كل مضمون ثقافى يتضمن معنى التخلف والرجعية وبالتالى ينبغى الثورة عليه والرفض الكامل له ، هناك بغير شك تصورات وقيم ينبغى أن تكون الثورة عليها هدفا واضحا حاسما مثل قيم الملكية الفردية ، قيم الاستغلال ، قيم الفردية الوصولوية والاستسلامية ، والسلبية والغيبية والقدرية والتواكلية والاستبداد والتبعية إلى غير ذلك .

إن الثورية فى الأدب هى تنمية الرؤية الموضوعية للواقع الإنسانى وشحذ الوعى الطبقى ، وتوكيد قيم الحرية والمساواة واعلاء إنسانية الإنسان وتنمية طاقاته المبدعة للمشاركة فى تغيير الحياة وتجديدها ، سواء كانت وسيلتنا إلى ذلك أشكالا قديمة فى التعبير أو أشكالا جديدة ، مضامين قديمة أو مضامـــين جديدة ، ولست أقصد بالأشكال والمضامين القديمة ما تمتلئ بقيم اجتماعية وإنسانية متخلفة وإنما تلك التى لاتزال تملك القدرة على التنوير والتثوير وخلق الرؤى الإنسانية المتجددة أبدا وما أكثر ما فى التاريخ البشرى وفى تراثنا العربى ـ قديمه ـ وحاضره ـ من قيم باقية ، هى خلاصة خبرات باهرة ، وهى سلاح متجدد لتنمية إنسانية الإنسان .

إن الدعوة إلى تهديم الهياكل الشكلية والمضمونية فى الأدب تهديما مطلقا هى دعوة للانفصال والانقطاع عن المجتمع الإنسانى ، وليست دعوة إلى الثورة على نظامه الرجعى ، إنها دعوة غير تاريخية وأن تزيّتْ بزى الحركة التاريخية وهى دعوة غير نضالية وان اتخذت شكل النضال والثورية ، هى دعوة صادرة عن وعى زائف بحقائق الواقع والمتطلبات الموضوعيـة للنضـال ، فليست المألوفات الصياغية أو التقاليد التعبيرية أو القيم الفكرية والوجدانية على اطلاقها هى عقبات النضال الثورى وعقبات التجديد الأدبى ، بحيث يكون التمرد عليها ، والرفض لها ، والارتفاع عنها هو طريق الثورة فى الأدب والحياة .

إن هذه الدعوة الزائفة إلى ثورية الأدب ، هى فى الحقيقة امتداد متطور للسريالية ، ، وتقليد أعمى لبعض الاتجاهات المنعزلة فى الثقافة الفرنسية المعاصرة حقا ، إنها تعبر عن الرفض وإرادة التجاوز ولكنه الرفض والتجاوز العدميان الشكليان ،انها اليسار الجديد فى الثقافة ، يسار البورجوازية الصغيرة المغامرة المنعزلة المغتربة عن حقائق الواقع الموضوعى ومناهج الثورية الحقيقية .

حقا إن كل تغيير فى المضامين الجديدة يستتبعه تغيير فى أشكالها ولكنها أشكال تخدم المضامين الجديدة لاتطمسها ولاتصبح هدفا فى ذاتها أو غريبة عن الحياة .

وما أكثر الأشكال القديمة التى تستطيع أن تعبر كذلك عن المضامين الجديدة ، إن القضية هى

قضية ملاءمة بين الشكل والمضمون من أجل تحقيق أكبر قدر من التعبيرية عن المضمون ، إن المضمون ـ كما أشرنا من قبل ـ هو الأساس ، والمهم أن يكون مضمونا معبرا عن القسمات الجوهريـة للواقع لا انعكاسا زائفا لبعض عناصره الطفيلية ، أو دعوة إلى الانعزال والاغتراب عنه ، على أن التغيير فى المضمون هو دائما أسرع من التغيير فى الشكل وخاصة إذا أخذنا الشكل بمعناه الخارجى كإطار لا كعملية تشكيل داخلية للموضوع الأدبى .

إن الشكل الخارجى للقصيدة العربية لم يتغير تغييرا جذريا رغم تغير المضامين منذ العصر الجاهلى حتى اليوم ، ففى هذه القصيدة التى تسمى أحيانا بالعمودية تسود البحور الخليلية المعروفة وتسود القافية المطردة . وتواصل هذه القصيدة رحلتها ، حاملة مختلف الدلالات والمضامين . إن الهيكل أو الشكل لهذه القصيدة عند امرئ القيس مثلا هو نفسه الهيكل الخارجى لهذه القصيدة عند ابى نواس أو أبى تمام أو الشريف الرضى هو نفسه الهيكل الخارجى لهذه القصيدة عند البارودى أو احمد شوقى أو الزهاوى أو الجواهرى وهو نفسه الهيكل الخارجى لهذه القصيدة عند أبى القاسم الشابى أو محمود حسن اسماعيل أو السياب أو القبانى فى كثير من إنتاجهم وعلى اختلاف هذا الإنتاج ، حقا لقد تغير التشكيل الداخلى لهذه القصائد العمودية كما تغيرت المضامين ، مما أضفى على الشكل الخارجى نفسه قسمات تعبيرية جديدة ، كما تغير الشكل الخارجى نفسه تغييرات شكلية ـ لو صح التعبير ـ فظهر لزوم ما لا يلزم والدوبيت والموشحات إلى غير ذلك ، ولكنها جميعا تغييرات فى إطار التفاعيل الخليلية والقافية المطردة أو المتراوحة أو المتنوعة تنوعا زخرفيا ، وحتى الشعر الجديد الذى يقوم على التفعيلة الواحدة ، فهو ليس خروجا على الشكـل الخارجى القديم ، وإنما هو اقتصار على تفعيلة واحدة من تفاعيل بحوره أو بعض بحوره .

حقا ، ليس هناك ما يمنع من الجديد المطلق فى أوزان الشعر وبحوره ، وليس هناك ما يمنع من الخروج عليها خروجا كاملا إذا كانت هناك ضرورة تعبيرية جديدة تفرض ذلك ، وليست مجرد رغبة فى الانقطاع أو الرفض المطلق لتراث الماضى ، أو الرفض العدمى للواقع الراهن .

على أن هناك بغير شك تجديدات أصيلة فى بناء القصيدة العربية سواء من حيث شكلها الخارجى وتشكيلها الداخلى ، مما حقق للشعر العربى المعاصر آفاقا تعبيرية زاخرة بالحيوية والنضارة .

على أن هناك كذلك المحاولات التجديدية الزائفة التى يتعقد بها وجه القصيدة العربية ، وتغلق مضامينها وينعزل بها الشعر العربى عن واقع الحياة العربية باسم الثورة فى الأدب والثورة على الحياة وهى كما ذكرت من قبل ثورية زائفة .

إن الدعوة إلى التجديد لا تتنافى مع مواصلة استنفاد الأشكال التعبيرية القديمة ، ولا أقول التشكيل الداخلى القديم .

إن ظاهرة استمرار القصيدة العربية القديمة ـ كما أشرنا من قبل ـ رغم التغييرات التى طرأت

على أساليبها التشكيلية وعلى مضامينها ، يدعونا إلى تأمل هذه الظاهرة ، تأملا موضوعيا ، لا الاكتفاء برفضها رفضا اطلاقيا جامدا .

إن استمرار هذا الشكل الخارجى يعنى فى الحقيقة أنه أكثر قابلية للثبات فى مواجهة التغييرات الاجتماعية والتاريخية .

لماذا ؟ لعلى ـ على سبيل التبسيط ـ أقارن بين هذه الأشكال الخارجيـــة للشعر ، وبين قواعد اللغة ، أن القواعد اللغوية أو اللغة عامة لاتتغير بتغير الأوضاع الاجتماعية والتاريخية ، حقا إن أساليبها وبلاغتها ودلالات بعض الفاظها ، وتطور معجمها ، يخضع لهذه التغيرات فى الأوضاع الاجتماعية والتاريخية ، أما اللغة ذاتها ، من حيث القواعد ، أو النحو أو النظم فانها لاتتغير بتغير هذه الأوضاع . ذلك أن اللغة بهذا المعنى المحدد ليست بناء فوقيا مثل الايديولوجية أى لاتعكس الواقع الاجتماعى ، ولهذا تستمر اللغة مع كل ما يطرأ على هذا الواقع من تغييرات اجتماعية جذرية ، إنها تتغير فى تعابيرها ودلالات هذه التعابير ـ كما أشرنا ـ لا فى بنيتها النظمية الأساسية ، على أنها وإن تغيرت فى جوانب من بنيتها هذه فهى تتغير على نحو أشد بطئا من تغير التعابير والدلالات ، ولن يكون تغيرها جذريا أى انتقالا من بنية لغويـــة إلى بنية أخرى ، وإنما تغييرا يغنى أبنيتها الأساسية ويطورها ويطوعها لمواصلة الحياة .

هل نستطيع أن نقول إن الشكل الخارجى للشعر ـ مثلا ـ يخضع إلى حد كبير لهذا القانون العام الذى تخضع له البنية اللغوية ؟

حقا إننا لانستطيع أن نقول أن الشكل الخارجى للشعر سواء بسواء كالبنية اللغويـــة ، ليـس ـ إلى حد كبير ـ بناء فوقيا للواقع الاجتماعى وللظـروف التاريخية ، وإن يكن ثمرة لعوامل فى هذا الواقع وفى هذه الظروف .

ولكننا نستطيع أن نقول أنه متداخل مع هذه البنية اللغوية يحتفظ بجانب كبير من الثبات والاستمرارية ولكنه بتداخله كذلك مع التعابير الشعرية بأساليبها وتشكيلاتها ومضامينها المختلفة المتفاعلة مع التغيرات الواقعية والتاريخية يتعرض كذلك لجانب كبير من التغيير والتطوير ، هذا التغيير وهذا التطوير الذى نشاهده فى التواشيح أو التنويعات الزخرفيـــة المختلفة ، أو التفعيلة الواحدة فى الشعر الجديد ، دون أن يخرج به عن البنية النظمية اللغوية الأساسية .

هل نستطيع بهذا أن نفسر ظاهرة استمرار هذا الشكل الخارجى للقصيدة العربية واستمرار قدرة هذا الشكل على حمل التعابير الجديدة ، فى كثير من الأحيان عند المجيدين من الشعراء ؟

ليست هذه دعوة إلى تقديس هذا الشكل الخارجى أو تجميد الشعر عنده ، ولكنها مجرد محاولة لتفسير هذه الظاهرة ، دون أن يتعارض هذا مع إمكانيات التجديد إلى غير حد .

إننا بالفعل نجدد هذا الشكل بالتغييرات التشكيلية الداخلية ، بل نجدده بالتغييرات الشكلية

الخارجية أحيانا ولا تزال الآفاق مفتوحة لمزيد من التجديد الداخلى والخارجى .

المهم ألا يكون هذا انقطاعا مطلقا عن بنيتنا اللغوية وإنما تطويرا خلاقا لها يتيح مزيدا من التعبيرية والإبداعية هذا هو طريقنا إلى الثورية الحقيقية فى الأدب التى تتواكب مع واقعنا الثورى تعبيرا عنه وتغذية أصيلة له .

٨ ـ الأدب والرؤية الاشتراكية : نعم ما أحوج أدبنا العربى المعاصر إلى رؤية واقعية اشتراكية فى إبداعه تنمى وتفجر فى الإنسان العربى الرؤية الصحيحة بحقائق واقعه وتغذى وجدانه بروح النضال التاريخى .

وهنا قد يثار سؤال : كيف يمكن قيام أدب واقعى اشتراكى فى ثقافتنا العربية ؟ قبل أن تنتصر الثورة الاشتراكية فيها ؟

إن هذا التساؤل يدفع بعض أدبائنا إلى رفض الدعوة إلى الواقعيـة الاشتراكية ، على أنه فى الحقيقة موقف يستند إلى منطق شكلى آلى ضيق فالثقافة الثورية عامة والواقعية الاشتراكية فى الأدب خاصة لا تتحقق بالضرورة بانتصار الثورة الاشتراكية وإنما فى غمرة الوعى بها والنضال من أجل تحقيقها .

إن ثورتنا العربية ثورة يتداخل فيها النضال التحريرى بالنضال الاجتماعى من أجل الاشتراكية ، بالنضال القومى من أجل الوحدة الديمقراطية ، فى هدف استراتيجى واحد متعدد المراحل ومتداخل فى آن واحد .

وإن نضج المفاهيم الاشتراكية ، وإلحاح الحاجة الموضوعية إلى تحقيقها واحتدام الصراع الطبقى ، والنمو النسبى للطبقة العاملة العربية ، لمما يتيح أرضية مادية للواقعية الاشتراكية فى أدبنا العربى . فكما أن الهياكل الايديولوجية العليا ، تبقى وتستمر رغم تفكك الهياكل الاقتصادية والاجتماعية الدنيا بل قد يبقى بعضها عبر مراحل تاريخية واجتماعية تختلف عن الظروف التاريخية والاجتماعية التى نشأت فيها ،(ولعل هذا يفسر لنا بقاء بعض الأشكال والقيم الأدبية كالكلاسيكيات اليونانية القديمة وأدب شكسبير وغيره من التراث الإنسانى ، رغم زوال ظروفه التاريخية والاجتماعية) كذلك تنشأ تيارات فكرية جديدة سابقة على الهياكل الاقتصادية والاجتماعية الجديدة ، بل فى قلب الهياكل القديمة ارهاصا بالثورة .

فهكذا نضجت معالم الواقعية الاشتراكية والثقافة الثورية عامة فى روسيا قبل انتصار الثورة الاشتراكية نفسها وإن ازدادت نضجا وفاعلية بانتصار الثورة وما حققته ولاتزال تحققه من ثورة ثقافية متصلة متجددة .

إن الواقعية الاشتراكية ضرورة فى أدبنا العربى المعاصر ، تعبيرا عن وعى وإمكان مناضل فى واقعنا العربى وما أكثر ملامح الواقعية الاشتراكية فى أدبنا المعاصر وإن غلب عليها الطابع النقدى على طابع الرؤية الثورية التاريخية . وستنضج هذه الملامح بغير شك بنضج الوعى والنضال . والواقعية الاشتراكية فى أدبنا لن تكون خروجا على أصالة الأدب . بل ستكون

تجديدا حيا له . وامتدادا خلاقا لإمكاناته التعبيرية .

ولن تكون طمسا لملامحنا القومية الاجتماعية كما يزعم البعض أو استجلابا لوسائل تعبيرية غريبة عنا ، بل ستكون توكيداً لقسماتنا القومية ، والاجتماعية والإنسانية على السواء ، بما تحقق من امتلاك تعبيرى خلاق لحقائق حياتنا وواقعنا .

فالواقعية الاشتراكية ـ كما أشرنا قبل ـ ليست محدودة بمواصفات نهائية فى أسلوبها أو شكلها . بل هى إمكانية تعبيرية عن الواقع الإنسانى بمختلف خصائصه وملامحه وقسماته القومية والنوعية ، تكتشف فيه قوانينه الاجتماعية الأساسية ونماذجه الإنسانية الجوهرية المعبرة عن حركة الحياة وعملياتها النشطة ، وتفاعلاتها الجدلية وهى بهذا ارتفاع بالأدب إلى مستوى إنسانى وتاريخى شامل ، دون أن يغض هذا من دلالته المحلية والقومية والاجتماعية المحددة . وهى لهذا وبذلك تنمية لوعينا وشحذ لنضالنا وتعميق لإنسانيتنا .

خاتمة :

هذه بعض الملاحظات الرئيسية فى نظرية الأدب وعلاقته بالثورة الاجتماعية ، ومن هذه الملاحظات تتحدد كذلك القسمات الرئيسية للنقد الأدبى العلمى ، أو النقد الأدبى الجدلى أو الماركسى ، أنه ليس نقدا ايديولوجيا ـ كما يقال ـ وكما سبق أن أشرت من قبل لأنه لايفرض ايديولوجية معينة على الأدب ، وإنما يكتشف فى الأدب دلالته الايديولوجية عن طريق مضمونه الأدبى ، إنه لايدرسه كوثيقة نفسية أو اجتماعية ، وإنما كعمل أدبى إبداعى ككيان جمالى ذى دلالة مؤثرة ، إنه يحلل البناء الداخلى للعمل الأدبى ، فى موضوعاته وفى تشكيلاته وأبنيته كما يقيم علاقة هذا كله بمضمونه العام وبمدى الترابط العضوى بينهما ، ثم يخرج بعد ذلك إلى وضع العمل الأدبى فى إطار نسيجه الاجتماعى والتاريخى ، سواء من حيث التقاليد الأدبية الشكلية الجمالية ، أو المضامين الاجتماعية والإنسانية وهو لايقف عند حدود التذوق الخالص للعمل الأدبى الذى هو مرحلة أولى ضرورية لكل نقد أدبى بغير شك ، وإنما يخرج من هذه الحدود التى يقف عندها كثير من مدارس النقد المثالى والوصفى والوضعى والتأثيرى، إلى تعمق ظاهرة التذوق ذاته ، واكتشاف دلالاته وقيمه أى إلى تعمق ظاهرة الإبداع الأدبى فى نوعيته الخاصة .

وهو لايقف كذلك عند حدود التحليل الهيكلى (أو البنيوى) الداخلى للعمل الأدبى بحثا عن الثوابت اللغوية والنفسية كما تفعل المدرسة البنوية الفرنسية المعاصرة ، وإنما يخرج من هذه الحدود السكونية إلى دراسة العملية الأدبية كنشاط إبداعى ، وكأثر جمالى اجتماعى من ناحية وكتأثير جمالى اجتماعى من ناحية أخرى ، أى كمعلول وكعلة ، كعلية وغائية .

وهو لايفرض حكما تخطيطيا مسبقا على العمل الأدبى من حيث موضوعه أو شكله أو مضمونه . وإنما هو يبدأ من العمل الأدبى نفسه محترما التنوع الخلاق والمبادرات الإبداعية فى أشكاله وأساليبه وأنماط تعبيره كانعكاس حى للتنوع الخلاق فى الحياة ، وكإضافة نوعية خاصة

إلى الحياة نفسها .

إن المنهج الجدلى أو الماركسى فى النقد الأدبى ، ليس حدا لحرية الأديب ، أو حرية الأدب ، ليس قيودا نظرية مسبقة مفروضة سلفا على التعبير ، وإنما هو اكتشاف لقوانين الحرية فى التعبير عن الحياة وفى الإضافة الخلاقة إليها ، وفى تغييرها وتجديدها إلى غير حد . ذلك أن الاشتراكية كهدف إنسانى ، هى دعوة للتفتح الإنسانى ، للتحرر الاجتماعى سبيلا للتحرر الفردى الكامل ، لتفجير الطاقات الإبداعية فى الإنسان ـ المجتمع والإنسان ـ الفرد ، وإزالة التناقض بينهما ، بحيث يصبح الجمال ـ على حد تعبير ماكسيم جوركى ـ هو أخلاق المستقبل ، وبحيث يصبح الفرد الإنسان نفسه ـ كما يقال كذلك ـ هو العمل الفنى نفسه تعبيرا أصيلا عن الحياة ، واستمتاعا جماليا عميقا بها ، وتجديدا متصلا لها .

* * *

الجذور المعرفية والفلسفية
للنقد الأدبى العربى الحديث والمعاصر

مدخل عام :

كانت الفلسفة منطلقى الأول إلى النقد الأدبى . كنت مهموما بالبحث فى مفهوم الضرورة متجليا فى مختلف التعابير الإنسانية ، سواء كانت إنتاجا علميا فى مجال الطبيعة أو المجتمع أو النفس ، أو كانت إنتاجا إبداعيا فى مجال الفكر أو الأدب أو الفن .

وكان مفهوم الضرورة ينحل فى ذهنى فى مفهوم الشكل أو الصورة التى يتخذها هذا التعبير أو ذاك ، أو بتعبير آخر ينحل فى العلاقات الكلية التى توحد بين عناصر جزئية متناثـرة مستقلـة ، توحيدا حميما متصلا وإن تنوعت مظاهره ، سواء كانت هذه المظاهر قانونا علميا ، أو قاعدة موضوعية ، أو نسقا فكريا ، أو معادلة رياضية ، أو قياسا منطقيا أو بنية أدبية أو فنية .

علي أن جهدى توقف عند بحث فى مفهوم المصادفة فى الفيزياء الحديثة . ولم يتح لى أن أواصل المسيرة البحثية إلى غير ذلك من المجالات العلميـة الأخرى ، لملابسات عملية لا محل لذكرها هنا . وإن يكن قد أتيح لى ذلك الأمر بشكل عام ـ لايرقى إلى مستوى البحث المنهجى الدقيق ـ فى مجال الأدب . وهكذا كان مايشبه انقطاعى ـ إلى حد ما ـ للنقد الأدبى . على أنى كنت أحس طوال ممارستى النقدية أننى إنما أواصل منطلقى الفلسفى الأول وإن اقتصر على مجال محدود خاص هو البحث عن مفهوم الضرورة وحدودها وآلياتها فى الإبداع الأدبى . لست أقصد من هذا الاستعانة الواعية المقصودة برؤية فلسفية معينة فى الممارسة النقدية ، وإنما أقعـد ماوراء هذه الممارسة النقدية من جذور معرفية (ابستمولوجية) وايديولوجية هى التى كانت تحدد التوجهـات المنهجية فى هذه الممارسة . أى أن النقد الأدبى ـ بتعبير آخر ـ كان هـو فى ذاته ، تنظيرا أو تطبيقا ، ممارسة فلسفية . والقضية ليست قضية شخصية . بل أزعم أن النقد الأدبى باختلاف اتجاهاته ومدارسه هو امتداد تطبيقى للفلسفة ، بمستوى أو بآخـر ، فى مجال محدد هو مجال الإبداع الأدبى ، أى هو إنتاج نظرى مادته وموضوعه وقائع الإبداع الأدبى .

فإذا كانت الفلسفة بمعناها العام هى محاولة للكشف عن القوانين الكلية فى الوجود الطبيعى والإنسانى بشكل عام ، فان النقد الأدبى هـو محاولة كذلك ـ وخاصة فى جانبه النظرى ـ للكشف

---

* بحث قدم فى المؤتمر الفلسفى العربى الثانى الذى انعقد فى عمان (الأردن) فى ١٣ ـ ١٥ ديسمبر ١٩٨٧ .

عن القوانين الكلية فى التعبير الأدبى بشكل خاص . إنه امتداد تطبيقى تخصصى لفرع من فروع الفلسفة هو علم الجمال . وهو بحث عن العام فى الخاص أو هو اكتشاف لخصوصيات العام فى واقع خاص هو واقع التعبير الأدبى ، وهو فى هذا ينطلق من جذور معرفية وايديولوجية هى التى تحدد مناهجه ونتائجه النظرية والتطبيقية على السواء .

ولهذا كان من الطبيعى أن يرتبط موقف أفلاطون من الشعر بفلسفته العامة ، وأن يصدر مفهومه للمحاكاة من العلاقة داخل هذه الفلسفة بين المثال والظلال وظلال الظلال . وكان من الطبيعى كذلك أن يختلف معه ارسطو حول هذا المفهوم باختلاف فلسفته الموضوعية عن فلسفة أفلاطون المثالية .

وفى الفلسفة العربية الإسلامية القديمة كان للشعر خاصة نظرية متكاملة داخل النسق العام لهذه الفلسفة وخاصة عند الفارابى وابن سينا وابن رشد (١) . ولم يقف الأمر عند ترجمة كتاب الشعر لارسطو أو تلخيصه ومعالجة بعض موضوعاته تحليلا وتفسيرا ، بل كانت لهم اجتهاداتهم النظرية الخاصة . حقا ، لقد فصلوا بين النقد النظرى والنقد العملى ووقفوا عند حدود النقد النظرى واقتصروا فيه على النظر فى الشعر والخطابة . وأقاموا نظرهم هذا على رؤيتهم العقلية العامة . فجعلوا الشعر قياسا من أقيسة المنطق الخمسة . وهو أدنى الأقيسة التى يتصدرها البرهان ولهذا حاولوا أن يستخلصوا القوانين الكلية للشعر " مطلقا " بين الأمم عامة ، وربطوا بين الشعر والمعرفة ، وإن يكن مصدر الشعر قوة حسية من قوى العقل هى قوة المخيلة ، مما يجعل المعرفة الشعرية عندهم لا تبلغ مرتبة اليقين ولاينطبق عليها الحكم بالصدق أو الكذب ، فهى معرفة تخييلية يتدخل العقل لضبطها وتقييدها .

ولقد قال هؤلاء الفلاسفة بنظرية المحاكاة ولكنهم عبروا عنها على نحو يختلف عن المفهوم الأفلاطونى وإن كان تطويرا للمفهوم الأرسطى . فالمحاكاة عندهم ليست تقليـدا للقائم أو الممكن ، إنما هى نوع من التشبيه والاستعارة . ولهذا فالتعابير الشعرية من هذه الزاوية هى تعابير " كاذبة بالكل " على حد تعبير الفارابى ، لا بالمعنى الأخلاقى وإنما بالمعنى التخييلى أى عدم المطابقة الحرفية . والشعر عند هؤلاء الفلاسفة عمل تخييلى غائى محرك مؤثر فى المتلقى ودافع للسلوك المحقق للسعادة . ولهذا فهو ليس خارج المدينة الفاضلة بل هو جزء من تعاليمها . وهو يحمل صفتين ، صفة المتعة واللذة ، وهو من هذه الناحية يعتبر لعبا ، وصفة النفع والفائدة ، أى هو لذة نافعة ، ولقد ميزوا بين الشعر والخطابة على أساس التخييل الذى هو الصفة الأولى للشعر ، إلى جانب صفة أخرى هى الوزن الذى يعد بعدا من أبعاد التخييل . وقد قارنوا فى عملية التخييل بين التشبيه والاستعارة فى الشعر وهما أساس المحاكاة ، وبين الاستقراء والتمثيل أساس الخطاب البرهانى . وربطوا بين الموسيقى والمعنى والانفعالات فى الشعر ، رغم قولهم باستقلال كل منهم فى البنية الشعرية . وقد لانستطيع أن نتبين تأثيرات مباشرة صريحة لنظريات هؤلاء الفلاسفة حول الشعر على النقاد والبلاغيين العرب ، وإن كنا نجد بعض أوجه التشابه والتماثل فى بعض الأقوال والأحكام النقدية والبلاغية . على أننا قد نتبين هذا التأثير

بشكل محدد عند حازم القرطاجنى الذى استفاد من نظرية الشعر الأرسطية فى نظريته البلاغية ، ويكاد أن يكون ـ كما يقول الدكتور عبد الرحمن بدوى ـ صاحب أول محاولة عربية فى علم الجمال . (٢)

على أننا لو ألقينا نظرة عامة سريعة على النقد العربى القديم وتحوله إلى علم للبلاغة سنجد جذورا ابستمولوجية وفلسفية واضحة ، هى ثمرة الخبرة الحياتية والاجتماعية والأدبية العربية الخاصة ، فضلا عن تأثيرات بعض الترجمات الفلسفية اليونانية ، فى مجال الشعر والخطابة خاصة .

ومن التعسف أن نسعى إلى ايجاد أساس واحد لدى النقاد والبلاغيين العرب لمواقفهم النقدية والبلاغية . فهناك فى الحقيقة أكثر من مدرسة وأكثر من موقف ولعلنا نجد سمة عامة هى السمة التجزيئية فى النظر إلى العمل الأدبى . وإن وجدنا بعض شذرات وإشارات إلى النظرة الكلية . وإلى جانب هذا قد نجد حرصا على المعيار الأخلاقى النفعى فى الحكم الأدبى ، كما نجد كذلك رفضا لهذا المعيار الأخلاقى النفعى . وقد نجد اهتماما بالمعنى ، ـ وبالمعنى العقلى خاصة ـ فى الأدب ، أكثر من الاهتمام باللفظ ، على حين قد نجد كذلك اهتماما باللفظ أكثر من الاهتمام بالمعنى . وقد نجد حرصا على التوازن بين اللفظ والمعنى ، أو ارتفاعا من اللفظ إلى القول بالنظم أو نظام التعبير واتخاذه أساسا للحكم على المعنى والقيمة . وقد نجد تأكيدا للقيمة المعرفية للأدب كما نجد رفضا لهذا والتأكيد على القيمة الشكلية الجمالية الخالصة . وقد نجد رؤية نقدية تقوم على مفهوم للزمن يجعل من الماضى معيارا للجودة ، كما نجد مفهوما مناقضا يجعل الجودة فوق التحديد الزمنى . وقد نجد أساسا شبه بيولوجى يربط بين الحكم الجمالى والتشبيه الإنسانى . فالهيئة الإنسانية هى مصدر التقييم الجمالى الأدبى فالإنسجام والتناسق والتوازن أو التكامل بين الروح والجسد هى بعض عناصر جمال الهيئة الإنسانية وهى كذلك عناصر جمال التعبير الأدبى . والجمال الأدبى قد يكون مصدره الفصاحة الظاهرة المباشرة عند ناقد ، وقد يكون مصدره عند ناقد أو بلاغى آخر هو المعنى الثانى الخبئ لا المعنى الأول الظاهر أو هو القيمة الوسط بين التلميح والتصريح (٣) . وتبرز هذه الأحكام النظرية النقدية والبلاغية فى التطبيقات والممارسات النقدية المختلفة .

هذه بعض الأسس التى نتبينها فى الأحكام النقدية والبلاغية القديمة والتى تختلف من ناقد إلى آخر ومن بلاغى إلى اخر ، ومن مرحلة تاريخية وثقافية إلى مرحلة تاريخية وثقافية أخرى . ولهذا قد يكون من التعسف تعميم الحكم على قيم التعبير الأدبى العربى القديم والقول بأن السيادة فيه كانت للفظ على حساب المعنى ، أو للمنهج الزخرفى على حساب الفكر العقلانى ، اللهم إلا إذا وقفنا عند كاتب بعينه أو لحظة محددة فى التاريخ الأدبى والاجتماعى .

والواقع أن الخطاب الأدبى العربى القديم والحديث سواء الإبداعى منه أو النقدى لا يزال يحتاج إلى دراسة وجهود [illegible] الابستمولوجية والايديولوجية فى مراحله التاريخية والاجتماعية المختلفة

وما أكثر ما نجد فى الدراسات الأوروبية عامة من عناية خاصة بتحديد الدلالات الفلسفية العامة للأعمال الأدبية والنقدية ، بردها إلى النظريات الفلسفية المختلفة مثل النظرية الجمالية عند كانط ، أو النظرية الواقعية التاريخية عند هيجل أو الحدسية عند كروتشى وبرجسون أو المادية أو الجدلية أو النفسية أو البيولوجية أو الوجودية أو النقدية (مدرسة فرانكفورت) أو الوضعية أو الشكلية والألسنية البنيوية إلى غير ذلك . وهناك مدرسة تبرز هذه الأيام هى الهيرمنيوطيقا ـ برغم جذورها القديمة التى تعود إلى القرن التاسع عشر أو إلى ما قبل ذلك ـ لتجعل من مهمتها الأساسية تفسير النصوص وكشف دلالاتها الفلسفية فى علاقتها بالذات صاحبة النص أو المفسرة للنص . ويمتد مفهوم النص عند هذه المدرسة ليشمل النص الدينى والنص التاريخى والنص العلمى والنص الأدبى والنص الفنى والنص النقدى والنص الفلسفى إلى غير ذلك (٤) .

على أننا نعتقد ـ فى حدود علمنا ـ أنه لاتوجد حتى اليوم فى الدراسات الأوروبية دراسة شاملة للنقد الأدبى الأوروبى عامة تكشف جذوره الابستمولوجية والفلسفية . حقا أننا نجد ـ كما أشرنا ـ العديد من الدراسات التى تشير إلى الدلالات الفلسفية العامة لهذه المدرسة النقدية أو تلك ، وقد نجد بداية اهتمام بما يسمى بنقد النقد أو ما وراء النقد Metacriticism ولكننا لانكاد نعثر على تلك الدراسة الشاملة للجذور الابستمولوجية والفلسفية للنقد الأدبى عامة فى مدراسه المختلفة .

ولسنا نزعم أننا نقوم بهذه المحاولة فى هذه الدراسة . وإنما حسبنا أن نقدم مدخلا تخطيطيا عاما نأمل أن يكون تمهيدا لمثل تلك المحاولة فيما يتعلق بالنقد الأدبى العربى الحديث والمعاصر خاصة .

ولسنا نغالى أو نتجنى إن قلنا إن مختلف الاتجاهات فى نقدنا العربى الحديث والمعاصر ـ عامة ـ هى أصداء لتيارات نقدية أوروبية ، وبالتالى فهى أصداء كذلك لما وراء هذه التيارات من مفاهيم ابستمولوجية وايديولوجيات وعلى أن هذا القول لايعنى ـ كما يسارع البعض إلى الزعم ـ بأن هذه التيارات النقدية العربية ليست إلا تيارات وافدة مستوردة ، مستجلبة ومفروضة فرضا على واقعنا الأدبى الخاص ، ولعل هذا يدفعنا إلى معالجة سريعة لحقيقة قضية التأثير والتأثر ـ إن التأثر بتيار فكرى أو أدبى أوروبى لا يعنى غربته عن واقع خبرتنا الحية ، أو غربتنا نحن عن واقعنا بوقوعنا تحت تأثير هذا التيار أو ذاك إلا إذا كان استنساخا بليدا وتقليدا أعمى وتكرارا مسطحا ، التأثير بفكر أجنبى أيا كان ، لايمكن أن يتحقق ويتحول إلى بنية فكرية محلية وطنية ، ما لم يكن فى الواقع المحلى الوطنى من المعطيات الموضوعية ما يتيح لهذا التأثير أن يتبين ويتحقق وينتشر ولهذا قد نختلف مع عبد الله العروى مثلا عندما نسب نماذج للفكر الدينى والسياسى والتقنى فى الفكر العربى الحديث إلى بنية اجتماعية خارجية أوروبية أساسا . لاشك فى التأثير الأوروبى ، ولكن الاقتصار على هذا يعنى إغفال أثر البنية المحلية الخاصة التى سمحت بهذا التأثير بل وأتاحت له التبنين والتحقق والانتشار . وفضلا عن هذا ،

فما أكثر الأفكار الأوروبية التى يتم التأثير بها ، بتمثلها نقدا وتكيفا وتعديلا بها يتلاءم واحتياجات الواقع الوطنى الخاص .

وليست هذه من ناحية أخرى دعوة إلى الاكتفاء بالتأثر بالآخر الأوروبى وقفل باب الاجتهاد والإبداع الخاص . وإنما هى محاولة لتحديد معنى وحدود تأثرنا بالافكار الأوروبية . إن التيارات النقدية العربية عامة كما ذكرت هى أصداء لتيارات نقدية فى الفكر الأوروبى ، إلا أنها فى الحقيقة إلى جانب ذلك تعبير عن وقائع ومعطيات تاريخية اجتماعية موضوعية عربية .

وليست التأثيرات الأوروبية سواء فى الفكر عامة أو الفكر النقدى خاصة إلا نتيجة للترابط والتداخل والتفاعل بين صراعاتنا السياسية والفكرية والاقتصادية والاجتماعية الداخلية والأوضاع الاستعمارية العدوانية السائدة فى العصر الذى نعيش فيه ، فضلا عن طبيعة التوازن بين القوى المتصارعة الداخلية والخارجية المختلفة .

والنقد الأدبى العربى الحديث منذ مطلع القرن العشرين حتى اليوم ، رغم ما نتبين فيه من تأثيرات أوروبية وبسبب هذه التأثيرات ، يكاد يرتبط بمختلف ظواهر الصراع الاجتماعى والسياسى والفكرى طوال هذا التاريخ . بل نقول إنه فى اتجاهاته المختلفة أحد التجليات البارزة للفكر النظرى العربى الحديث عامة .

وإذا كنا نتبين فى مجال الفكر محاولات منذ أواخر القرن التاسع عشر خاصة ، لبلورة بعض الاتجاهات الفكرية مثل السلفية والقومية والليبرالية والعلمية والوضعية تعبيرا عن أوضاع وملابسات سياسية واجتماعية مختلفة ، فإن النقد الأدبى قد حمل كذلك ولايزال يحمل قسمات بعض هذه التيارات الفكرية الأولى والتى لاتزال تواصل حياتها فى واقعنا الاجتماعى والثقافى عامة .

فى البداية ، كانت المرحلة هى مرحلة التعرف على الذات القومية ، وتحديدها وبلورتها فى مواجهة السيطرة العثمانية من ناحية ، والتدخل الغربى من ناحية ثانية والتخلف الاجتماعى والتمزق القومى من ناحية ثالثة . وكما راح الفكر النظرى السياسى يبحث عن هويته الذاتية والاجتماعية والقومية ، راح النقد الأدبى كذلك ، يبحث عن معالم هذه الهوية ومعاييرها وشرائطها فى الأدب الذى أخذ يبرز فى هذه المرحلة تعبيرا عنها وهكذا كانت النشأة الأولى للنقد الأدبى العربى الحديث مرتبطة بالحركة الفكرية العامة التى كانت تمتحن القيم والتصورات القديمة ، وتبحث لنفسها عن ملامح وقيم وتصورات " قديمة ــ جديدة " ، تتلاءم مع ذاتها ، وتتلاءم مع احتياجات مجتمعها ، وتتلاءم مع ضرورات وخصائص عصرها .

كانت الملامح الأولى لأسئلة النقد الأدبى العربى الحديث هى ذاتها ملامح الأسئلة الإشكالية لعصر النهضة ، وإن اتخذت سمات أدبية ، وتستطيع أن نحدد هذه الملامح الأولى لهذه الأسئلة فى الملامح الثلاثة الآتية :

أولا : ما العمل ؟ القطيعة مع التراث ارتباطا بالعصر ؟ أم التجديد ارتباطا بالتراث ؟ أم

العودة كاملا إلى التراث والقطيعة مع العصر ؟ أو التوفيقية بين هذا وذاك ؟ وهكذا تصبح كلمة " الاحياء " ، هذه الكلمة التوفيقية ، هى الرمز والمفتاح لتلك المرحلة كلها ، حيث لا إحياء ، بل تقليد باسم التجديد وتجديد فى إطار التقليد . ولكن مع هذا تبرز اتجاهات للتمرد وللقطيعة مع التقليد تطلعا للتجديد ، ولكن بغير قطيعة مجرد توفيقية جديدة أكثر حيوية وتفتحا ! ؟ .

ثانيا : بروز الأنا ، الأنا الذاتى والأنا الاجتماعى والأنا القومى والأنا الوطنى يطرق أبواب الواقع السياسى والاجتماعى وكذلك الواقع الأدبى والنقدى متسائلا عن مكانته فى المجتمع وفى العصر ، مترددا بين القديم والجديد ، بين الأنا والآخر ، بين الداخل والخارج .

ثالثا : يأخذ الأدب إبداعا ونقدا فى الخروج من الفصاحة اللغوية ، والزخرف الشكل اللفظى ، إلى التعبير الوجدانى الذاتى ، الشخصى والوطنى والقومى ، أى يخرج إلى مجال البحث والتساؤل والقلق ، والتمرد . " يخرج إلى " أو " يخرج على " ولكنه فى الحقيقة " يدخل فى " أى يبحث عن الخارج فى الداخل فى أعماق الذات ، أو يقف بين الداخل والخارج .

لعلنا نلمح هذه الإرهاصات الأولى للحركة النقدية خاصة عند السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر عند قطاكى حمص فى كتابه " منهل الرواد " (١٩٠٧) أو قبل ذلك فى " فلسفة البلاغة " لجبر شموط (١٨٩٩) أو فى كتابات الشيخ حسين المرصفى ثم بعد ذلك فى كتابات شبلى شميل وفرح انطون وأمين الريحانى والمنفلوطى ونجيب حداد ومحمد المويلحى وجورجى زيدان وعشرات غيرهم . إلا أن البلورة النقدية النظرية الحقيقية لم تتحقق إلا فى مدرسة " الديوان " أو ما يمكن أن نسميها بشكل عام المدرسة الوجدانية .

المدرسة الوجدانية :

الوجدان كلمة غنية فى اللغة العربية تجمع بين مفهومين هما الوجود والوجد ، ولهذا تكاد تقترب من المعنى البرجسونى للحدس لا بالمعنى الديكارتى ذى البعد العقلانى . إنها المعرفة التى تتحقق بها علاقة حميمة بالشئ . وهى تجمع بين إدراك الوجود والإندماج الانفعالى العاطفى فيه ، مما يجعل من هذا الإدراك إدراكا جوانيا ولهذا يصدق الدكتور عثمان أمين فى تسميته لفلسفة العقاد عامة ـ الذى نعده رائد هذه المدرسة النقدية ـ بالفلسفة الجوانية . على أن هذه المدرسة النقدية الوجدانية أو الجوانية ، لاتقف عند حدود الكتابين اللذين أصدرهما العقاد والمازنى تحت عنوان " الديوان " أو كتابات العقاد والمازنى اللاحقة فى مجال النقد الأدبى عامة تنظيرا وتطبيقا . وإنما تمتد لتشمل كتابات عبد الرحمن شكرى وجبران خليل جبران وخليل مطران " والغربال " لميخائيل نعيمة ، وتمتد حتى تشمل كذلك ـ فى تقديرى ـ الكتابات النقدية المرتبطة بمدرسة أبوللو الشعرية ، بل تمتد لتشمل كذلك التطبيقات المختلفة لعلم النفس على الدراسات الأدبية سواء عند العقاد نفسه أو عند أحمد محمد خلف الله فى كتابه " من الوجهة النفسية فى دراسة الأدب ونقده " أو عند محمد النويهى فى كتابه عن " أبى نواس " أو عند دراسات الشيخ أمين الخولى البلاغية ، أو عند عز الدين اسماعيل فى تطبيقاته النقدية والنفسية . أو عند

مصطفى سويف فى دراسته النفسية العلمية لظاهرة الإبداع الشعرى ، أو فى التطبيقات الدقيقة لعلم النفس على الآثار الأدبية فى دراسات مصطفى سويف ومصرى حنورة ويحيى الرخاوى وغيرهم . وبرغم الاختلاف بين هذه المعالجات النقدية والدراسات العلمية ، سواء من حيث المنهج أو من حيث المستوى أو من حيث الدلالة الفلسفية ، إلا أنها جميعا تعكف على دراسة الأدب وتقييمه من زاوية مدى تعبيره عن نفسية مبدعه ، أو تحليل عناصره ومعطياته الداخلية فى ذاتها أو فى ارتباطها بمبدعها من زاوية مناهج ونتائج علم النفس تدقيقا ، أو بالخبرة النفسية عامة . ولهذا فإن بعضها قد يخرج عن حدود النقد الأدبى إلى حدود علم النفس الأدبى . ولكنها مع هذا تمثل جميعا هذا الاهتمام بالوجدان النفسى الذاتى فى التعبير الأدبى سواء عالجته معالجة وجدانية انطباعية ، أو تحليلية عقلانية عامة أو علمية مدققة بحسب مناهج ونتائج محددة .

وقد يكون هناك ما يجمع بين هذه الدراسات والمعالجات رغم اختلاف مناهجها ـ فى أسسها وجذورها الابستمولوجية والفلسفية العميقة . إلا أن اختبار هذا الفرض ، يحتم الدراسة التحليلية التفصيلية لهذه الدراسات والمعالجات النقدية والعلمية المختلفة مما لاتسمح به هذه الدراسة المحدودة . ولهذا نقتصر هنا على تحديد معالم هذه المدرسة الوجدانية أو الجوانية فى أول تعبير نظرى لها فى " الديوان " وعند العقاد بوجه خاص .

نقرأ فى مدخل الجزء الأول من كتاب " الديوان " الفقرة التالية :

" وأوجز ما نصف به علمنا ـ إن أفلحنا فيه ـ أنه إقامة حد بين عهدين ، لم يبق ما يسوغ اتصالهما ، والاختلاط بينهما " إنها إذن نقلة نظرية أو قطيعة ابستمولوجية لو صح التعبير بين مرحلتين فى النقد الأدبى . أما مضمون هذه النقلة الجديدة فتلخصها الفقرة التالية " وأقرب ما نميز به مذهبنا أنه مذهب إنسانى ، مصرى ، عربى . إنسانى لأنه من ناحية يترجم عن طبع الإنسان خالصا من تقليد الصناعة المشوهة ، ولأنه ثمرة لقاح القرائح الإنسانية ومظهر الوجدان المشترك بين النفوس قاطبة ، ومصرى لأن دعاته مصريون تؤثر فيهم الحياة المصرية ، وعربى لأن لغته عربية . فهو بهذه المثابة أتم نهضة أدبية ظهرت فى لغة العرب منذ وجدت " (٥) .

من هذه الفقرات السابقة نستطيع أن نتبين النقاط التالية :

أولا : تأكيد القطيعة مع ما سبق من فكر نظرى أو على حد تعبير ميخائيل نعيمة فى " الغربال " وهو يعلق على " الديوان " : " إن مصر تصفى اليوم حسابها مع ماضيها (٦) .

ثانيا : تأكيد الرؤية الكلية . فهى ليست قطيعة جزئية أو إجرائية عملية ، بل ترتبط بموقف شامل ، يجمع بين المصرية والعربية الإنسانية . ولكن المهم هنا هو كلية " الرؤية " المذهبية النظرية .

ثالثا : تأكيد الذاتية النفسية للأدب لصدوره عن طبع لا عن صنعة ، مع التأكيد على الإنسانية الشاملة لهذه الذاتية ، لا من حيث وحدتها الوجدانية فحسب ، بل من حيث التفاعل واللقاح المشترك بين النفوس جميعا .

رابعا : تأكيد الخصوصية المصرية كأثر من آثار الحياة المعاشة ، والخصوصية العربية كأثر من آثار اللغة والعمومية الإنسانية كأثر من آثار الوجدان المشترك والتلاقح الثقافى .

ومن هذه النقاط يتضح لنا ما سبق أن أشرنا إليه من ارتباط حركة النقد الأدبى الحديث منذ نشأتها الأولى بالتطور الفكرى والاجتماعى والقومى العام ـ وبروز الأنا الذاتى والاجتماعى والقومى فى خضم صراع بين التراث والتجديد وفى إطار عصر إنسانى جديد .

ولم يكن من المصادفة أن يصدر الجزء الأول من الديوان عام ١٩٢١ ـ أى بعد اندلاع ثورة ١٩١٩ ـ والواقع أنه برغم فشل هذه الثورة عن تحقيق أهدافها التحررية الوطنية والديمقراطية ، إلا أنها زلزلت كثيرا من القيم والتصورات وفجرت حركات سياسية واقتصادية وفكرية وأدبية وفنية عديدة . ولهذا يمكن القول بأن مدرسة العقاد الوجدانية أو الجوانية كانت تعبيرا عن هذه الثورة فى النقد الأدبى ، ولعلها كما سوف نرى قد عبرت كذلك عن فشلها ، وخاصة عندما انتقلت من التنظير إلى الممارسة والتطبيق .

والواقع أن جوهر التنظير النقدى عند العقاد هو القطيعة مع التقليد والتجريد الخطابى والتقرير الوعظى والقيود المعوقة للحركة الحية عامة ، سواء كانت حركة عملية أو حركة فكرية أو حركة إبداعية أدبية . أو بتعبير آخر إن جوهر التنظير الجديد عند العقاد هو الحرية النابعة من أعماق الذات الإنسانية ، أى هو التحقق الذاتى الحر فعلا وتعبيرا . ولهذا فهو يعرّف الجمال لا بالتناسب فى العلاقات بين عناصر ، وإنما يعرفه بالحرية . إن هناك قيودا وقوانين ضرورية تسيطر على كل شئ ، وبمقدار التحرر ذاتيا من هذه الضرورة ، يتحقق الجمال . فالشكل فى الأدب هو انتظام وضرورة ، ولكن الأدب الحق هو الذى يختار الأشكال التى تعبر عن معايشة حية وتساعده على تحرير وإبراز المعنى لا طمسه أو تقييده .

ولهذا فعلينا فى الأدب أن نبحث عن الجمال فى معانيه ودلالاته الباطنة التى يعبر عنها ، ويحررها ويخرج بها من التحتيم الضيق لقوالب الأشياء الساكنة إلى حرية الإنسان .

ومن مفهوم الحرية هذا فى فلسفته الجمالية يصدر مفهوم الذاتية والحيوية والفردية والوجدانية كقيم أساسية فى كل أدب حقيقى . فأدب خال من الاحساس بذاتية وشخصية صاحبه ليس أدبا . فالمهم فى الأدب ليس البحث عما يقال وإنما عمن قال " فالكلام جزء من الإنسان وإذا أحببت أن تفهم الكلمة فافهم المتكلم " ولهذا فالأدب عنده هو صورة نفس صاحبه ، وتاريخ حياته الباطنة . ومهمة الناقد أن يبحث عن الأديب فى أدبه وأن يستخرج صورته النفسية الحية من أدبه . فالأدب الحق هو التعبير عن الذات الإنسانية لا فى عموميتها وإنما فى خصوصيتها المشخصة الحية . ليس معنى هذا الانعكاف على الهموم الذاتية الخاصة فى الأدب ، وإنما اكتشاف الخواص الذاتية الشخصية الحية فى كل ما يتناوله الأديب من موضوعات ذاتية أو اجتماعية أو تتعلق بالطبيعة الخارجية والخبرات الإنسانية عامة . ولهذا كان رأيه فى التشبيه والاستعارة بأنهما لايعبران عن مشابهة حسية بين ظاهرة وأخرى وإنما تصوير الشئ بالتعبير عن أثره فى

النفس . (٨)

ومن هذا المنظور كانت معركته الحادة مع الشاعر أحمد شوقى خاصة ، واتهامه شاعرية هذا الشاعر بالسطحية والتقريرية والصنعة والخطابية غير النابعة من أعماق نفسية صادقة أو خبرة شخصية حية . وكان نقده هذا فى الحقيقة نقدا لمفهوم عام للأدب أكبر منه نقدا موجها بشكل خاص لاحمد شوقى . وراء هذا النقد كانت تكمن هذه الجذور الابستمولوجية والفلسفية المتمثلة فى القطيعة مع الماضى ، ومع القيود ، كما تتمثل فى مفاهيم المعايشة الحية الذاتية ، والفردية ، والشخصية ، والطبع والحيوية ، فضلا عن المفهوم العام للحرية سواء كانت ذاتية أو سياسية أو اجتماعية أو تعبيرية .

ولاشك أن هذه المفاهيم كانت مرتبطة بمعطيات ومواقف صراعية واستقلالية يحتدم بها الواقع المصرى فى السنوات العشرين الأولى من هذا القرن فى مختلف المستويات السياسية والاجتماعية والفكرية ، كما كانت تغذيها تأثيرات لفلسفات مختلفة كالفلسفة التطورية التى كان يبشر بها شبلى شميل ، فضلا عن مختلف الفلسفات ومذاهب النقد الأوروبية الحديثة وخاصة تلك التى تتركز على الجانب الفردى والذاتى والنفسى والحيوى عامة .

لقد كانت هذه المفاهيم تسيطر على فكر العقاد النقدى والنظرى . إلا أنه فى التطبيق كان يتجه فى كثير من الأحيان إلى ما يناقضها منذ البداية ، أى منذ كتاباته الأولى فى " الديوان " . فقد كان يستعين بكل المناهج التى أعلن القطيعة معها ، كالتحليل المعنوى العقلى للشعر أو التقييم البلاغى اللفظى ، أو التمسك بالمعايير الشكلية من عروض وقافية ، أو محاكمة للشعر على أساس نظرية الإحالة المنطقية ، أو نظرية السرقات الأدبية أو المطابقة مع المعلومات التاريخية ومنطق الوقائع الخارجية إلى غير ذلك . بل لقد انعكس هذا التطبيق فى إبداعه الأدبى الشعرى نفسه الذى كان يغلب عليه الطابع الفكرى المجرد كما انعكس فى موقفه الحاد ضد حركة التجريد الشعرى فى الخمسينيات والستينيات باسم القيم التقليدية . وهكذا قام نوع من الفصام أو الازدواجية بين دعوته النقدية النظرية إلى الحرية والحيوية الذاتية وبين ممارساته النقدية والإبداعية ومواقفه العملية التى اتسمت بالتمسك بالقيود الشكلية ومعارضة التجديد وسيادة المنطق الصورى فى التقييم الأدبى على أن الجانب الوجدانى الذاتى ظل رغم هذا ، الطابع الغالب على أحكامه الأدبية عامة .

وهكذا لم تتحقق القطيعة الابستمولوجية والفلسفية بين النقد الوجدانى والنقد التقليدى بل وقفت مدرسة الديوان الوجدانية عند ثنائية توفيقية قلقة بين القطيعة مع الماضى والتمسك به ، بين الحيوية الذاتية والصورية المنطقية ، بين التجديد والتقليد ولعل هذا أن يكون معنى من معانى تعبير هذه المدرسة النقدية منذ بدايتها عن ثورة ١٩١٩ وعن فشل هذه الثورة فى الوقت نفسه .

مدرسة الذوق الفنى : لعل طه حسين هو أبرز معبر عن هذه المدرسة النقدية التى لا تقف عند

كتابات طه حسين وإنما تمتد إلى العديد من النقاد والباحثين وخاصة إلى الجامعيين منهم . وقد لا يختلف طه حسين عن العقاد من حيث جوهر موقفهما الايديولوجي ، فكلاهما يصدران عن رؤية ليبرالية اصلاحية ، وكلاهما يمثلان صعود الأنا الذاتى والأنا الاجتماعى والأنا القومى فى مواجهة الماضى التقليدى و " الآخر " الأوروبى وفى احتضان لهما فى الوقت نفسه . ولكن لعل فكر طه حسين أن يكون معبرا عن شريحة فكرية أكثر عقلانية وعلمانية وأشد تفتحا ديمقراطيا من فكر العقاد . وقد نتبين هذا فى موقفهما من النقد الأدبى . فهما يلتقيان ـ فى تقديرى ـ فى التوفيقية بين الجانب الوجدانى والجانب العقلانى فى تقييم الأدب ، على أنه إذا كانت توفيقية العقاد يسودها الجانب الوجدانى ، فإن توفيقية طه حسين يسودها الجانب العقلانى . إن النقد عند طه حسين ومدرسته عامة ، هو نقد فنى علمى ، وذوقى تأثيرى انطباعى فى وقت واحد . وان جنح أكثر إلى الجانب العقلانى العلمى . ولهذا قد تتسم مدرسة طه حسين بأنها أقرب إلى الدراسة الأدبية منها إلى النقد الأدبى .

لقد بدأ طه حسين نشاطه النقدى متأثرا بالنقد اللغوى والمعنوى التقليدى ، ثم سرعان ما تحول عنه فى رسالته الجامعية الأولى التى كرسها لدراسة أبى العلاء المعرى ، متبنيا منهج الحتم التاريخى والطبيعى عند " تين " خاصة ، مخضعا العمل الأدبى للبحث عن عوامله وعلله الطبيعية والاجتماعية . ولكن سرعان ما يخرج على هذا المنهج منتقدا إياه فى دراسته الأولى عن " الشعر الجاهلى " ، محاولا الجمع بين منهج البحث العملى ومنهج التذوق كأساسين لمنهج النقد الأدبى . على أننا فى هذا الكتاب لا نجد امتزاجا وتناسجا بين هذين المنهجين يوحدهما فى منهج جمالى واحد ، وإنما نتبين سيادة منهج التحليل العقلى فى دراسته الأدبية مستعينا إلى ذلك بالمذهب الديكارتى فى الشك المنهجى ، إلى جانب سيادة النهج الذوقى والتأثيرى أو الانطباعى فى مجال التطبيق النقدى ، وإن امتلأ هذا المنهج الذوقى نفسه بظلال من منهجه التحليلى العقلانى . وبرغم التأثير الصريح للمنهج الديكارتى العقلانى ، فاننى أكاد استشعر بل أتبين استمرار المنهج التاريخى الطبيعى . رغم نقده له وتخليه عنه . فجوهر هذا المنهج الذى تبناه عن " تين " هو محاولة تقريب الدراسة الأدبية والنقد الأدبى من المنهج العلمى ، بل علمنة النقد والدراسة الأدبية ، لا تأثرا بمناهج العلوم الطبيعية فحسب ، بل بمنهج علم " الحياة " (البيولوجى) ونظرية التطور خاصة وماكشفته من قوانين موضوعية فى المملكة الحيوانية بمعناها العام . وأزعم أن هذه النظرة إلى الحتمية الطبيعية والتاريخية ، أو ما يمكن أن نسميه بسيادة قانون الضرورة بين الواقع الموضوعى والتعبير الأدبى ظل جذرا راسخا فى النظر النقدى عند طه حسين ، وإن اتخذ مستويات أخف حدة ، وأشد مرونة وأكثر حرية من استخدامه الأول لها فى رسالته الجامعية عن أبى العلاء المعرى . ولهذا أرى أن المنهج الديكارتى العقلانى الشكى كان مجرد المنهج الاجرائى الذى تبناه طه حسين فى دراسته الأدبية ، أما مفهوم الضرورة والحتمية التاريخية والطبيعية فهى الجذر العميق لمدرسته الأدبية عامة ، سواء فى الجانب الدراسى أو الجانب النقدى . وقد أزعم كذلك أن هذا هو الجذر العميق لدراساته الأخرى التاريخية خاصة ، وإن كان الحديث عن هذا الأمر يخرج عن حدود دراستنا هذه .

على أننا نلاحظ هنا بشكل عابر أن منطلقا فكريا واحدا قد انتهى إلى موقفين مختلفين عند كل من العقاد وطه حسين . فلاشك أن نظرية التطور كانت من بين التأثيرات التى شكلت رؤيتهما الفكرية عامة . إلا أنها اتخذت عند العقاد مسارا يغلب عليه الطابع الحيوى الذاتى الفردى ، واتخذت عند طه حسين مسارا يغلب عليه الطابع العقلى والعلمى .

ولعل هذا الجذر الفكرى فى رؤية طه حسين النقدية بوجه خاص هو الذى يفسر استخدامه الملتبس لمفهوم الصدق الفنى كمعيار للتقييم النقدى .

فالصدق الفنى عند طه حسين هو التعبير عن الإحساس الشخصى بلغة تلائم حياة العصر والذوق السائد فيها " فالكمال الأدبى ـ كما يقول ـ يستلزم أن تكون اللغة ملائمة للحياة ومشاكلها " (٩) ومفهوم الحياة عند طه حسين يختلف عن مفهوم الحياة التى سبق أن عرضنا له عند العقاد . فالحياة عند طه حسين هى العصر ، أى الحياة فى التاريخ وليست مجرد الخبرة الإنسانية الحية أى مجرد الحياة ، كما هى فى الرؤية العقادية (١٠) . والصدق الفنى عند طه حسين ليس صدقا أخلاقيا وإنما هو صدق تعبيرى ، هو حرية التعبير وحقيقته ، هو " الحقيقة ـ الحياة " مرتبطة " بالحقيقة ـ التعبير ـ الحرية " .

وإذا لم يكن الأدب صادقا فى تعبيره ، فمعنى هذا أنه ليس حرا ، وإنما تقيده التقاليد أو تقيده القيم الأخلاقية أو القيم الدينية السائدة ، ويصطنع بسبب هذا مشاعر وأحاسيس لا تعبر بصدق عن الحقيقة . وليس معنى هذا أن طه حسين كان ضد الأخلاق أو الدين السائدين وإنما كان ضد المعوقات التى تعوق حرية التعبير الصادق عن الحقيقة المعاشة . ولهذا فالحرية دليل الصدق الفنى وهذا الصدق تعبير عن الحرية .

وإذا كان الجمال عند العقاد هو الحرية ، فان الحرية عند طه حسين هى الصدق الذى يفضى بدوره إلى الجمال الفنى من حيث أنه تعبير عن صدق شعورى متلائم مع حقيقة ، أى مع بيئة وعصر .

هل يقترب هذا المفهوم للصدق الفنى من المحاكاة اليونانية سواء عند أفلاطـون أو عند أرسطو ؟ الحق ، أن الصدق الفنى عند طه حسين لايعبر عن محاكاة ، وليس مجرد صدق اجتماعى تاريخى ، وإنما هو أساسا صدق شعورى وإن ارتبط بالضرورة بواقع تاريخى حى . ولهذا فهو صدق فنى وليس مجرد صدق كمحاكاة لما فى النفس أو لما فى الواقع الخارجى . ولعلنا نتبين هذا فى قوله عن أبى نواس " فلم يكن أبو نواس مؤثرا للصدق لأنه صدق ، لم يكن واعظا أو ناسكا ، وإنما كان شاعرا يصدق فى شعره ويحب أن يتحدث إلى الناس بما يفهمونه ، فينال موضع الاعجاب والفتنة . كان يحب الصدق حبا عمليا أو قل كـان يحب الصـدق حبـا فنيا " (١١) .

ولهذا فالصدق الفنى هو مايتركه فى سامعه أو قارئه من انفعال بما يحمله من صور ودلالات عبر تركيبه الخاص . والكذب فى الشعر بهذا المعنى هو صدق فنى إذ استطاع أن يحقق هذا

الانفعال ، أى أن يحقق تصديقا فنيا .

ولكن هل مجرد القول بفنية الصدق يجعلنا نمتلك معيارا للحكم النقدى ؟ لا بالطبع . والحق أن طه حسين آثار قضية الصدق الفنى ـ وهى قضية مهمة ـ دون أن يقدم معيارا دقيقا إجرائيا للحكم بمقتضى هذا الصدق الفنى . على أنه قدم معيارا عاما هو الذوق ، ذوق الناقد المدرب المثقف . غير أنه استعان بهذا المعيار الذاتى الغامض فى نقده الأدبى التطبيقى ، أما فى مجال الدراسات الأدبية ، فقد استعان بالتحليل العقلانى بحثا عن العلل والأسباب النفسية والبيئية والتاريخية والموضوعية عامة فى تفسير الظواهر الأدبية وتقييمها كذلك . وهكذا يمكن القول بأن طه حسين كان عقلانيا ذا توجه تحليلى نفسى اجتماعى تاريخى فى دراسته للأدب ، وكان ذوقيا انطباعيا فى ممارسته النقدية وإن اختلطت معالجته الذوقية الانطباعية بعناصر عقلانية تحليلية على أنه كان يخرج فى كثير من الأحيان عن هذين التوجهين مستعينا ببعض المناهج التقليدية أو العلمية الخالصة ، كوقوفه عند الألفاظ المفردة ، أو التقييم اللغوى الخالص وتسلحه بالتفسير النفسى الخالص أو التفسير الاجتماعى الخالص ، أو معالجته لمفهوم الصدق لا كصدق فنى وإنما كمطابقة وتناظر مع الواقع الفعلى ، أو استعانته بالتفسير الجغرافى ، أو بالحكم الدينى ، أو عودته إلى بعض الأساليب الإجرائية القديمة مثل الموازنات والتفسير المعنوى والسرفات إلى غير ذلك (١٢) . ولهذا يمكن القول بأن طه حسين رغم جذوره الفكرية المحددة التي تبرز فى منهجه النقدى العام الذى يتراوح بين العقلانية والذوقية والانطباعية بشكل توفيقى ، ورغم أن السيادة كانت للعقلانية ، فإنه كان كذلك انتقائيا ، وخاصة فى نقده التطبيقى .

وتمتد مدرسة طه حسين العقلانية الذوقية عند كثير من النقاد والدارسين وخاصة من الجامعيين . ولعل أبرز هؤلاء هو محمد مندور . ويقسم بعض الباحثين (١٣) مذهب مندور النقدى إلى مراحل ثلاث : المرحلة التذوقية والمرحلة التحليلية والمرحلة الايديولوجية . ولكنى فى الحقيقة ـ رغم صحة التقسيم ـ أراه تقسيما خارجيا لايتعمق المفاهيم النظرية والإجرائية فى خطاب مندور النقدى . ففى أعماق هذه المرحل الثلاث يسود ـ فى تقديرى ـ منهج واحد هو المنهج الذوقى الانطباعى ، برغم ما قد يجنح أحيانا إلى الجانب الدراسى التحليلى أو إلى التقييم الايديولوجى الاجتماعى . وهو فى هذا قد يختلف عن طه حسين الذى كان يغلب على منهجه الطابع التحليلى العقلانى كما سبق أن أشرنا . ولعل هذا يعود إلى موقف كل منهما من العمل بشكل خاص . لقد كان فكر طه حسين كما أشرنا من قبل يرتكز على مفاهيم الحتمية التاريخية والطبيعية ، وعلى العقلانية الديكارتية من الناحية الإجرائية ، ويجنح نحو علمنة الدراسات الأدبية عامة . أما محمد مندور فكان يقف موقفا مواضعاتيا من العلم متأثرا فى ذلك بفلسفة هـ . بوانكاريه وخاصة بكتابه " قيمة العلم " وكان يرى أن العلم لايقوم على أساس موضوعى وإنما على مواصفات نسبية ولهذا فلا سبيل إلى معرفة الحقيقة علميا . ويقول " أننى أنكر الإنكار كله أن يستطيع العلم أن يحل محل نفسى فى إدراك حقائق الأشياء " ، وكان

يرفض أى محاولة لتطبيق العلم على الأدب ويقول " الذين يريدون فهم النفس البشرية بفضل نظريات علم النفس إنما يريدون تشريح فراشة بسكينة بصل " (١٤) ولا شك أن مندور كان محقا فى نقده للمغالاة فى استخدام المناهج العلمية النفسية أو الاجتماعية فى تحليل الأدب ، فذلك يخرج بالأدب من مجال النقد الأدبى إلى مجال آخر ، ولكنه باسم هذا النقد يكاد يصل إلى رفض الوعى النظرى والإدراك العلمى لوقائع التعبير الأدبى . ولهذا كان يتخذ من الذوق فيصلا أساسيا فى الحكم الأدبى ، ولكنه ليس الذوق على اطلاقه بل الذوق المعلل . ولهذا كان يتحدث عن الاستعانة بروح العلم لا بالعلم نفسه فى المعالجة النقدية ، وهذا ما كان يعود به ـ بشكل أو بآخر ـ إلى مستوى من العقلانية فى الحكم النقدى .

على أنه ظل طوال حياته النقدية ـ رغم تنوع واختلاف مراحلها ـ متمسكا بمبادئ مدرسة لانسون التى تقوم على المنهج التأريخى لا التاريخى فى تقديرى ، أى متابعة مختلف النصوص الأدبية فى تسلسلها التاريخى لمعرفة خصائصها الذاتية والقيام بالدراسة المقارنة بين أساليبها المختلفة . ومندور يتسلح بهذا النهج فى دراسته " للنقد المنهجى عند العرب " ، مؤكدا أن الذوق ينبغى أن يكون من مراجع الحكم النهائى فى الأدب ونقده ، كما يؤكد على ضرورة النظر فى المراحل المختلفة للنقد وأساليب التعبير الأدبى لضمان سلامة الحكم النقدى . وهو يعرف النقد عامة بأنه دراسة النصوص والتمييز بين الأساليب المختلفة (١٥) .

وفى كتابه " الميزان الجديد " يبرز مفهوم الشعر المهموس كمعيار للحكم على الشعر ، تأكيدا للمعيار الذوقى والأسلوبى معا . على أنه فى دراساته الأدبية التى قام بها بعد ١٩٥٢ كان يغلب الطابع التحليلى العقلانى بشكل عام إلى جانب معياره الذوقى وإن تخلى عن مفهوم الشعر المهموس ، وأخذت تبرز الدلالة الاجتماعية والايديولوجية فى تقييمه الأدبى . ولاشك أن بروز هذه الدلالة هو ثمرة لأمرين : الأول هو انشغاله طوال عضويته فى حزب الوفد من ١٩٤٤ حتى ١٩٥٢ بالقضايا السياسية والاقتصادية والاجتماعية انشغالا كان يغلب عليه الطابع الليبرالى الإصلاحى التقدمى بشكل عام . والأمر الثانى هو المناخ السياسى والاجتماعى العام الذى اشاعته ثورة ١٩٥٢ .

وفى هذه المرحلة صاغ عبارة " النقد الايديولوجى " تمييزا لمذهبه النقدى . ولاشك أن القول بالنقد الأيديولوجى قد يعبر عن تمييز صحيح فى النظرية والممارسة النقدية بين نقد يهتم بالدلالة الايديولوجية للأدب ونقد آخر لايهتم بها ، بل يطمسها ويتغافل عنها وينكرها إنكارا اكتفاء بالقيمة الجمالية الخالصة . ولكن هذه العبارة " النقد الايديولوجى " قد تخفى فى الحقيقة أن كل عمل نقدى إنما يتضمن موقفا ايديولوجيا وإن لم يع صاحبه ذلك أو لم يقصده قصدا .

على أنه فى هذه المرحلة الأخيرة من حياة مندور التى برزت فيها الدلالة الايديولوجية والاجتماعية للأدب فى ممارساته النقدية ، وأخذ يهتم فيها بما يسميه بالوجدان الاجتماعى أو الوجدان العام فى مواجهة الوجدان الفردى أو الذاتى ، لم يتخل عن الاستعانة (١٦) بالمعيار الذوقى فى التقييم النقدى بل أخذ فى الوقت نفسه يستعين ببعض المفاهيم التى كان يرفضها فى

الماضى مثل مصطلحات العلوم النفسية والاجتماعية ، ونظرية التطور ، فضلا عن تفسيره للشعر تفسيرا معنويا خالصا دون العناية بالتحليل والمقارنة بين الأساليب النصية ، أو حتى تحليل النصوص والأساليب تحليلا اجتماعيا أو ايديولوجيا معمقا .

ولاشك أن مندور قيمة تنويرية كبيرة فى حياتنا الثقافية المعاصرة ، ولكنه رغم ما أضافه من أبعاد اجتماعية فى ممارساته النقدية فى مرحلة ما بعد قيام ثورة ٢٣ يوليه ورغم تطوره بشكل عام فى مفاهيمه ومواقفه السياسية والاجتماعية عن مدرسة طه حسين إلا أنه يعد امتدادا ابستمولوجيا وفلسفيا لهذه الممارسة فى مجال النقد الأدبى سواء فى ازدواجيتها الذوقية العقلانية ، أو فى انتقائيتها بشكل عام .

النظرية النقدية الإسلامية :

قد لاتكون لهذه النظرية أصداء مسموعة فى الخطاب النقدى العربى الحديث والمعاصر . فليس لها تطبيقات ذات أثر أو أهمية ، وتكاد تقتصر على التعبير النظرى اللهم إلا بعض تطبيقات هامشية أو أمثلة هنا أو هناك . ولهذا لم نطلق عليها اسم مدرسة واكتفينا باعتبارها النظرى . ولكن قد تكون الأوضاع الراهنة فى العالم العربى الذى أخذت تسود فيه الاتجاهات السلفية الأصولية مؤذنة ببروزها فى الأيام القادمة . ولهذا قد يكون من الضرورى الإشارة إليها .

وتتمثل هذه النظرية فى قيمة مثالية محددة ثابتة قبليا ، هى الرؤية الإسلامية أو التصور الإسلامى كمعيار للحكم والتقييم الأدبى والفنى عامة . ولعل من أوائل المبادرين إلى التعبير عن هذه النظرية هو سيد قطب الذى بدأ شاعرا ناقدا من أنصار مدرسة العقاد وانتهى إلى قائد فكرى بالغ التأثير فى الحركة الإسلامية المتعصبة الراهنة . ومع هذا التطور فى الموقع الفكرى العام ، تطور كذلك فى موقعه النقدى الخاص . وهو فى تقديرى تطور له منطقه الداخلى المتسق ، فما أقرب المسافة بين الوجدانية أو الجوانية وبين الرؤية الدينية . ولعلنا نجد هذه الجذور فى صورة مبكرة فى كتاب سيد قطب " التصوير الفنى للقرآن " الصادر عام ١٩٤٥ (دار المعارف المصرية) . ففى استخلاصه الأخير لمنهج القرآن فى التصوير يقول " أن المعانى الذهنية والحالات المعنوية لم تستبدل بها صور فحسب ، ولكن اختيرت لها صور حية وقيست بمقاييس حية ، ومرت خلال وسط حى " (١٧) ثم يشير فى الهامش بأن العقاد هو الذى وجهه إلى إفراد هذه السمة القرآنية بعد أن وردت فى ثنايا الكتاب متفرقة .

ولعلنا نجد فى هذا بالفعل امتدادا للمذهب العقادى فى تفسير التشبيه والاستعارة ، كما نجد هذا المفهوم متطورا بعد ذلك فى كتابات سيد قطب الأخيرة مرتبطا ارتباطا حميما برؤيته الإسلامية للحياة والموقف منها . ففى كتابه " فى التاريخ : فكرة ومنهاج " يقول " أن النظرية الإسلامية لاتؤمن بسلبية الإنسان فى هذه الأرض ، ولا بضآلة الدور الذى يؤديه فى تطوير الحياة ، ومن ثم فالأدب أو الفن المنبثق من التصور الإسلامى لا يهتف للكائن البشرى بضعفه

ونقصه وهبوطه ، ولا يملأ فراغ مشاعره وحياته بأطياف اللذائذ الحسية أو بالتشهى الذى لايخلق إلا القلق والحيرة والحسد والسلبية وإنما يهتف لهذا الكائن بأشواق الاستعلاء والكلافة ويملأ فراغ حياته ومشاعره بالأهداف البشرية التى تطور الحياة وترقيها ، سواء فى ضمير الفرد أو فى واقع الجماعة " (١٨) . " والأدب والفن المنبثق من التصور الإسلامى أدب أو فن موجه بحكم أن الإسلام حركة تطوير مستمرة للحياة . فهو لايرضى بالواقع فى لحظة أو بجيل ولايبرره أو يزينه لمجرد أنه واقع . فمهمته الرئيسية تغيير هذا الواقع وتحسينه والإيحاء الدائم بالحركة الخالقة المنشئة لصور متجددة من الحياة " ، وقد يلتقى فى هذا مع الأدب أو الفن الموجه ، بالتفسير المادى للتاريخ . يلتقى معه لحظة ثم يفترقان . (١٩) . ونقطة الافتراق بالطبع هى قول المادية الجدلية بالصراع الطبقى ، أما الإسلام فهو " لايقيم حركته التطويرية على الحقد الطبقى بل على الرغبة فى تكريم الإنسان ورفعه عن درك الخضوع للحاجة والضرورة وإطلاق إنسانيته المبدعة عن الانحصار فى الطعام والشراب وجوعات الجسد على كل حال " (٢٠) والفن الإسلامى ـ كما يقول محمد قطب ـ ليس من الضرورى هو الفن الذى يتحدث عن الإسلام " وإنما هو الفن الذى يرسم الوجود من زاوية التصور الإسلامى لهذا الوجود " والواقعية الإسلامية كما يقول أيضا " تصور الواقع الحادث ولكنها تصوره مقيسا إلى ماينبغى أن يكون عليه البشر فى حياتهم السوية (٢١) .

ونلاحظ أن التصور الإسلامى للأدب والفن فى منظور سيد قطب ومحمد قطب ، لايقف عن حدود التعبير عن الحياة بشكل حى مطلق ، وإنما هو التعبير أساسا عما هو ايجابى فيها ، بل عما ينبغى أن يكون فيها . ولهذا فهو بالضرورة دعوة توجيهية ، بحسب تصور قبلى مسبق هو التصور الإسلامى ، إنها إذن تعبير عن رؤية مثالية من ناحية ودعوة توجيهية قصدية ذات منزع إرادى من جهة أخرى ، والتصور الإسلامى للواقع الإنسانى ـ كما يعبر عن ذلك عماد الدين خليل ـ يدين ما فى هذا الواقع من توتر بين الإنسان والعالم ، ويعمل على تحقيق التواؤم بينهما وخلق توتر آخر غير هذا التوتر البدائى الهدام ، توتر من نوع جديد يخلقه " فى أعمال المؤمنين " ويدفعهم إلى أهداف وغايات بعيدة وإن تكن ذات مستويات ومراحل ، البعض يكتفى فيها بمرحلة أولى ، والبعض يتوقف عند منتصف الطريق ولكن هناك من يستطيع أن يواصل سيره إلى افاق بعيدة ، وهم " نفر معدود امتلكوا من التوتر أقصاه ومن الإرادة حدها الأعلى ، ومن الشوق واليقين أعمق أعماقه ... ومن ثم فإن الملأ الأعلى قد استقبلهم ـ بعد رحلتهم المضنية ـ استقبال الأبطال ، وألقى عليهم ربهم نوره وبركاته ، وأظلهم بظله ومسح على قلوبهم بيده .. فجاء تعبيرهم الباطنى والأدبى والفنى روائع خالدة فى بناء الحضارة الإسلامية " (٢٢) ويشير كنماذج لهؤلاء إلى رابعه والغزالى والجيلانى والرومى . وبهذا يكاد يقترب مفهوم الأدب الإسلامى فى أرقى مستواه من الأدب الصوفى ، الذى يتحقق فيه الامتزاج والوئام بين الإنسان والعالم ، دون أن يعنى هذا إلغاء ذاتية الإنسان أو تغليب الجانب الروحى فيه على الجانب المادى ، وإنما هو التوازن بين الجانبين ، فالإسلام " يقدم مخططاته على أساس (هذا) التوازن " (٢٣) والإسلام " بعقيدته وتنظيمه المعجزين هو القادر وحده على انقاذ الإنسان من محنته ...

وتوحيد كيانه " (٢٤) ولهذا فهو يمتدح رواية " السمان والخريف " لنجيب محفوظ " ويرى أنه أسهم فى إبراز التجارب الإنسانية السليمة كالعبث واللاجدوى والازدواج والهروب واليأس والقنوط ، ولكنه حاول كذلك أن يضع البديل إزاء هذه المآسى فجعل التصوف والرحيل والإرادة والأمل قيما موجبة يستطيع الإنسان أن ينتصر بها على عذابه ، وإن أخذ عليه أنه بعض مواقف روايته من أدباء الغرب (٢٥) . وكما يسود مفهوم التوازن فى التصور الإسلامى للأدب والفن ، يسود هذا المفهوم كذلك فى النقد الإسلامى كما يقول عماد الدين خليل . فالنقد الإسلامى لايتشبث بموضوعية ما أنزل الله بها من سلطان ، ولايفقد فى الوقت نفسه مقوماته الذاتية ومعاييرها المستقلة ويذوب فى العمل الذى ينقده ، لا هذا ولا ذاك . لا هو بالتجريد الرياضى الميت ولا بالذوبان الصوفى الهيمان .. النقد هو موازنة فذة نادرة بين الذات والموضوع " (٢٦) على أن الذى يحكمه فى النهاية هو التصور الإسلامى للإنسان والكون . على أننا نلاحظ الاقتصار فى النقد الإسلامى على المضمون العقيدى وحده ، دون الاهتمام بالصياغة أو التقنية التعبيرية ، بل إنه يدعو إلى قبول مختلف الأشكال والتقنيات النابعة من الخبرات الإنسانية والأوروبية عامة . وهو لايرفض من الأشكال والتقنيات " إلا ما ارتبطت بمضامينها وأصبح من الصعب فصل إحداها عن الأخرى " (٢٧) . ونلاحظ اتساق هذا الموقف من الأشكال والتقنيات الأدبية والفنية مع موقف الفكر الإسلامى السلفى عامة من رفضه للفلسفات والنظريات العلمية والقيم الغربية عامة ، وتقبله فى الوقت نفسه للمناهج والأساليب التكنولوجية فحسب دون أسسها النظرية العلمية .

هذه هى الخطوط العامة للرؤية الإسلامية للأدب والنقد الأدبى كما يعبر عنها دعاة الحركة الإسلامية الجديدة ، وهى كما أشرنا من قبل ترتكز على تصور مثالى قبلى ثابت يتسم بالشمول الكونى والتوازن القيمى أساسا ، كما ترتكز على دعوى غائية إرادية لتحقيق هذا التصور تحقيقا أدبيا ، بصرف النظر عن الشكل الذى يمكن أن يتخذه لكن بشرط ألا يتناقض مع مضامينه النابعة من تصوره الدينى . وعلى هذه المرتكزات يتأسس الحكم النقدى وهو حكم مضمونى قيمى مثالى خالص .

النظرية النقدية الوسطية :

لعلنا نجد أصولا حديثة لهذه المدرسة فى كتاب " التعادلية " لتوفيق الحكيم وإن كانت تعود إلى أبعد وأعمق من هذا فى تراثنا العربى الإسلامى عامة ، كما نجدها كذلك فى دعوة زكى نجيب محمود إلى فلسفة عربية تقوم على الثنائية كما عبر عن ذلك فى كتابه " تجديد الفكر العربى " .

أما تعادلية توفيق الحكيم فهى تعبير عن علاقة ديناميكية بين طرفين متعارضين تسعى لتحقيق التوازن بينهما تجنبا لابتلاع أحدهما للآخر . وهى فى الحقيقة علاقة توازنية مختلة إذ يطغى فيها بشكل عام الطرف المعنوى الروحى الوجدانى على العقلى المادى .

على أن رؤية توفيق الحكيم هى رؤية عامة للحياة والفن ولايجعل فيها سمة خاصة بالأدب العربى . ولكنها نابعة من رؤية ليبرالية اصلاحية اجتماعية وإن اتخذت من الكون والتاريخ والأدب مسرحا كليا لها (٢٨) .

أما زكى نجيب محمود فهو يجعل من الثنائية مبدأ راسخا فى ضمائرنا يشكل جوهر الفلسفة العربية عامة ، بل تنبثق منه احكامنا فى مختلف الميادين . (٢٩) إنها الثنائية بين الخالق والمخلوق بين الروح والمادة بين العقل والجسم بين المطلق والمتغير بين السماء والأرض . وهو يؤكد هذه الثنائية فى مجال الأدب والفن كذلك . فجمال الفن عند غيرنا كما يقول هو فى تشكيل اللون أو تشكيل الصوت أو تشكيل الحجر تشكيلات تمتع الحواس أولا وقبل كل شئ آخر ... أما الفن عندنا فهو فى هندسة تشكيلاته .. هندسة يطرب لها الذهن من وراء الحاسة المدركة (٣٠) أى أنه يجمع بين المتعة الحسية والذهنية . والروح العربية مهما غاصت فى تفاصيل العالم الأرضى فهى تظل مشرئبة إلى الثابت الدائم الذى لايتغير ولايزول وهى تفرق تفرقة واضحة بين عالمين : عالم الكائنات المتناهية فى وجودها بمكان وزمان معينين ، وعالم اللامتناهى الذى يتعالى عن أى صفة تحدد له مكانا أو زمانا .. إن الأرض عندنا أرض والسماء سماء ولا اختلاط بينهما ولا خلط (٣١) . على أنه سرعان ما ينتقد طغيان طرف من هذه الثنائية على طرف آخر فى حياتنا الأدبية والفنية . " فالمعيار يهبط عليك من عَلُ ولاينبثق من طويتك ، فكانت الأولوية فى حياتنا الفنية كلها بشكل عام لسلامة الشكل لا لحيوية المضمون . فالرسوم أشكال هندسية والقصائد تفعيلات موزونة . وتسربت هذه الشكلية إلى مناشط الحياة جميعا ... وبات الفن شكلا بغير مضمون " (٣٢) .

والغريب أن هذا الحكم بثنائية الشكل والمضمون ، وهذا النقد لطغيان الشكل فى الفن ، هو نقيض ما كان يدعو إليه زكى نجيب محمود من قبل من الشكلية والفنية الخالصة مما يجعله من بدايات الداعين إلى النظرة الوضعية والبنائية فى الأدب والفن كما سوف نرى فى فقرة لاحقة . ولكن لعل دراساته الأخيرة فى مجال الفكر العربى الإسلامى قد عدلت من تلك الرؤية القديمة . ولكن تبقى على أية حال ، رؤيته الوسطية الثنائية وتأكيده على الثنائية باعتبارها قبلية غريزية قومية (عربية) مما يوحد ابستمولوجيا على الأقل بينه وبين النهج الإسلامى القبلى التوازنى .

على أن أبرز المعبرين عن هذه الرؤية الوسطية فى الأدب والنقد الأدبى هو عبد الحميد ابراهيم فى كتابه " الوسطية العربية " . ففى هذا الكتاب الضخم ثلاثة فصول مكرسة للجمال والفن والأدب فى ضوء فلسفته الوسطية العامة التى يعتبرها الفلسفة العربية الأصيلة التى تتجسد فى القرآن الكريم والحكمة الدينية عامة ، والسلوك الأخلاقى ورؤية الطبيعة والتاريخ فضلا عن الأدب والفن . وتقوم هذه الوسطية على مفهوم التجاور لا التجاوز بين المتناقضات . إنها الحد الأوسط لا بالمعنى الأرسطى ، وإنما بالمعنى الذى يحتفظ فيه طرفان متناقضان بتواجدهما معا دون أن يلغى احدهما الآخر . والنخلة عند عبد الحميد ابراهيم هى رمز هذه العلاقة التجاورية . فهى " تقف شامخة توحى بالحياة ، فى وسط يوحى بالموت ، وتضرب بجذورها فى أعماق

التربة ، وترتفع فى السماء وكأنها تبحث عن المطلق " (٣٣) .

وهذه الوسطية كما يقول عبد الحميد ابراهيم هى سمة للحضارة العربية الإسلامية وللتراث الشرقى والحضارة السامية عامة . وهو فى الحقيقة يكاد يتبنى فى هذا فلسفة شبنجلر التاريخية القائلة بأن لكل حضارة روحا خاصة بها ، بل هو يستفيد بشكل مباشر من منظور شبنجلر للحضارة العربية الإسلامية (٣٤) . على أن هذه الوسطية إلى جانب طبيعتها العربية ، بل نزعتها السامية ، تمتد " بجذورها فى تراث دينى " فهى تبث فى نفوس أبنائها روح الأنبياء وحماسة القديسين وتضحية الشهداء ، وتطبعهم بطابع السكينة الذى يحل الصراع أو " الدفع بين الناس " بطريقة سلمية ، ربما تكون نتائجها أضمن لسلامة الصحة النفسية والعلاقات الاجتماعية " (٣٥) .

وهنا نلاحظ عمق الرابطة بين مفهوم الوسطية العربية والتصوير الإسلامى العام لدى أصحاب الدعوات الإسلامية الجديدة كما عرضنا فى الفقرة السابقة .

والرؤية الجمالية العربية عند عبد الحميد ابراهيم " لاتقف دون الطبيعة وتحاكيها ، بل تسمو فوقها وتتطلع نحو المطلق . وهى جمالية تقوم على الحركة المغلفة بالسكون ، ولا تصل إلى حد السكون الجامد ولا إلى حد القلق المرضى ، وهى جمالية تقوم على الوضوح والتمايز بين الأشياء والألوان المتقابلة غير المتداخلة " (٣٦) . وهو يطبق هذا المفهوم على الأدب فيرفض القول بالوحدة العضوية التى يعدها نتيجة للتأثر بأرسطو وبالحضارة الأوروبية عامة . أما الحضارة العربية فلايعرف أدبها هذه الوحدة العضوية التى تنصهر داخلها العناصر المختلفة ، وإنما نعرف الوحدة التركيبية التى تحتفظ فيها العناصر بالاستقلال داخل الوحدة . فالطبيعة العربية تختلف عن الطبيعة اليونانية لا تعرف التداخل ولا تعقيد الألوان ولا فناء بعض الأشياء فى بعض . إنها تقدم الشئ ونقيضه دون أن يفنى احدهما فى الآخر (٣٧) . وهو يسعى لبيان هذا فى الشعر العربى المعاصر وفى القرآن وفى منهج التأليف الأدبى وفى الأدعية المأثورة وفى الأدب العربى المعاصر . ولكنه يؤكده أساسا فى بنية المجتمع العربى نفسه " فالتركيب الاجتماعى عند العرب يختلف عنه عند الأغريق . فهو بسيط لايعرف التعقيد ولا الطبقية ...(وهو) يقوم أساسا على نظام القبلية ، التى يتساوى فيها الأفراد ، فلكل فرد أو وحده تتساوى أمام الحقوق والواجبات والكل يعلو بعلو القبيلة . والكل يدافع عن القبيلة دون أن يفنى فيها . تماما مثل حبات الرمل قد تتضام فيما بينها وتشكل كثيبا عاليا ، ولكنها لاتندمج ولاتفنى فلكل حبة استقلالها " (٣٨)

ونستخلص من هذه الخطوط العامة للنظرية النقدية الوسطية ، أنها أولا مرتبطة بنظرية حضارية تجعل لكل حضارة سمات مطلقة خاصة، ولهذا فهى نظرية قومية سامية فى جوهرها وليست نظرية عامة ، وهى ترتكز على ثوابت قبلية جوهرية خاصة فى التكوين الحضارى . وهى ثانيا نظرية ذات بعد دينى أساسى فى تكوينها النظرى والقومى . وهى ثالثا تتسم بالثنائية التجاورية من العناصر المتناقضة المشكلة لموضوعاتها بل بالتجاورية بشكل عام بين العناصر

المكونة للعالم الطبيعي والاجتماعي والتعبيري ، وتجمع بين التجاور والاستقلال والوحدة الخارجية ، وتكاد بهذا أن تكون تعميما مسطحا لخبرة اجتماعية وطبيعية مستمدة من العلاقات الاجتماعية القبلية والتضاريس الصحراوية . وهي في جوهرها تعبر عن رؤية توازنية غير صراعية تكاد توحد بينها وبين النظرية النقدية الإسلامية .

المدرسة النقدية الجدلية :

لعل هذه المدرسة أن تكون أبرز المدارس النقدية التي سادت خلال سنوات الخمسينيات والستينيات خاصة ، وذلك في غمرة تصاعد المد النضالي الوطني والاجتماعي العربي . ورغم خفوت هذه المدرسة في السبعينيات والثمانينيات إلا أنها في تقديري لا تزال تشكل أبرز الاتجاهات في النقد الأدبي العربي المعاصر سواء من الناحية النظرية الخالصة أو التطبيقية .

وإذا كانت النظرية الوسطية التي عرضنا لها في الفقرة السابقة تقول بالتجاورية بين العناصر التي تشكل الظواهر عامة ، والظاهرة الأدبية خاصة ، فإن هذه المدرسة تقول بالتجاوزية بين عناصر هذه الظواهر ، بل بين مختلف الظواهر الواقعية والتعبيرية بعضها البعض ، بما يعني الطبيعة التفاعلية والتداخلية والصراعية بينها جميعا ومما يفضي باستمرار إلى قيم أكبر ، أو بما يعني إتسامها جميعا كذلك بالطبيعة التاريخية المعايشة الكامنة في صميم بنيتها وبنية ما بينها من علاقات ، وهذا في تقديري هو معنى جدليتها .

ونستطيع أن نحدد هذا في مجال النقد الأدبي بأن نقول أن جوهر الدراسة النقدية الجدلية هو تأكيدها على العلاقة الموضوعية التفاعلية - تأثيرا وتأثرا - بين الواقع الاجتماعي الطبقي وبين الإبداع الأدبي سواء من حيث مضمون الأدب أو من حيث شكله الفني ، ثم حرصها على محاولة كشف الأبنية وآليات هذه العلاقة المضمونية - التشكيلية في تجلياتها وسياقاتها المختلفة الذاتية والاجتماعية والتاريخية عامة . حقا ، إنها تقول بأولوية المضمون على التشكيل ، إلا أنها لا تغفل عن الأثر الفعال للتشكيل في تحديد معالم المضمون ، ولا تغفل عما بينهما من علاقة عضوية حميمة .

وإذا كانت هذه هي الدلالة النظرية العامة في تقديري لهذه المدرسة النقدية ، فانها قد تختلف في الممارسة التطبيقية من حيث مدى إدراك واكتشاف هذه العلاقة الجدلية بين مقومات العمل الأدبي وعناصره ودلالاته ولهذا تتراوح الممارسة النقدية لهذه المدرسة في أغلب الأحيان بين نظرة آلية جامدة لهذه العلاقة تجعل من الأدب انعكاسا مباشرا واستنساخا حرفيا للواقع الاجتماعي المحدد ، أو نظرة إنسانية عامة تجعل منه تعبيرا فضفاضا دون دلالة اجتماعية محددة ، أو نظرة ايديولوجية خالصة تجعل منه مجرد نص دلالي بصرف النظر عن قيمته التشكيلية الفنية ، أو تمتلك النظرة الجدلية الصحيحة للعلاقة بين أدبين : الأدب وواقعية الواقع بتأكيدها على خصوصية واستقلالية التعبير الأدبي دون أن تنفي معلوليته أو انعكاسه الإبداعي غير المرآتي لوافع الخبرات الذاتية - الاجتماعية من ناحية ، ودون أن تنفي من ناحية أخرى فاعليته المؤثرة في هذا

الواقع ، ودون أن تغفل من ناحية ثالثة قيمته الفنية فى ارتباط بهذه المعلولية وهذه الفاعلية .

ولعلنا نجد البدايات الأولى لهذه النظرية النقدية الجدلية فى الثلاثينات وبداية الأربعينات فى كتابات عصام حفنى ناصف وسلامة موسى ومجلة الطليعة السورية وعمر فاخورى ومفيد الشوباشى ورئيف خورى وغير ذلك من الكتابات الرائدة ، إلا أنها أخذت تنضج وتتبلور مع الأربعينات والخمسينات والستينات مع تبلور النضال الوطنى ـ الاجتماعى واحتدامه وبروز التنظيمات السياسية الثورية المختلفة .

وكان من أهم المعبرين عنها فى هذه المرحلة مجلة الثقافة الجديدة اللبنانية وحسين مروة وعبد الرحمن الشرقاوى وعبد الرحمن الخميسى وعلى الراعى ولويس عوض ومحمد دكروب وصلاح حافظ وابراهيم عبد الحليم وغيرهم . ولكن لعل كتاب " فى الثقافة المصرية " لعبد العظيم أنيس وكاتب هذه السطور الذى صدر فى بيروت عام ١٩٥٥ أن يكون التعبير النظرى والتطبيقى الذى حدد معالم هذه المدرسة فى تلك المرحلة . إلا أن هذه المدرسة استمرت بعد ذلك تعبر عـــن نفسها بمستويات مختلفة كذلك تتراوح بين الرؤية الطبقية المحددة ، والرؤية الإنسانية الفضفاضة العامة ، بين المعالجة المضمونية الخالصة ، والمعالجة الجدلية الصحيحة فى كتابات أجيال جديدة مثل ابراهيم فتحى ونبيل سليمان ويمنى العيد وفريدة النقاش ورضوى عاشور ومحمد كامل الخطيب ولطيفة الزيات وعبد المحسن طه بدر والشاوى والعوفى وغالى شكرى وشكرى عياد ورجاء النقاش وصبرى حافظ ومحمد حافظ دياب وغيرهم .

وقد لانستطيع القول بأن كل هؤلاء النقاد الذين عبروا نظريا أو تطبيقيا عن هذه النظرية بأشكال ومستويات مختلفة ، ماركسيون ، إلا أنهم جميعا بشكل أو بآخر قد تأثروا بالماركسية واستلهموها فى تصوراتهم وتطبيقاتهم النقدية ، ولهذا فان المادية الجدلية والتاريخية تعد الأساس المنهجى بشكل عام لهذه المدرسة النقدية . وقد تختلف وتتنوع الجذور الابستمولوجية والفلسفية لهؤلاء النقاد باختلاف وعيهم الاجتماعى وإدراكهم العلمى وكفاءتهـم وخبرتهـم الذاتية ، إلا أن الجذور الابستمولوجية العامة لهذه المدرسة النقدية تتمثل فى العلاقة التفاعلية الجدلية بين ثنائيات تفضى دائما إلى وحدة قيمية جديدة تتجاوز هذه الثنائيات بين المعنـى والمبنى ، بين المضمون والصياغة ، بين الدلالة والتشكيل ، بين الواقع والقيمة ، بين الآنى والتاريخى ، بين الجزئى والكلى ، بين الموضوعى والسياقى بين المعرفى والإبداعى ، بين الموضوع والذاتى ، بين التنوع والوحدة ، بين النسبى والمطلق ، بين هذه الثنائيات المتفاعلة المتداخلة وغيرها يتوتر ويرتعش الإبداع الأدبى وعلى هذه الثنائيات ، وترتكز المعالجة المنهجية فى النقد الجدلى . وإذا كانت المدرسة الوجدانية والمدرسة الذوقية تتخذان من الذاتية مرتكزا للحكم النقدى رغم العلاقة التوفيقية مع التحليل العقلانى ، وإذا كانت النظرية الإسلامية والنظرية الوسطية تستندان إلى ثوابت مثالية قبلية ، فإن المدرسة الجدلية رغم استنادها إلى تلك الجذور الابستمولوجية والفلسفية عامة ، لا تسعى وينبغى ألا تسعى إلى فرض هذه الجذور فرضا على العمل الأدبى المدروس ، وإلا وقعت فى مثالية تتعارض مع فلسفتها نفسها ، وإنما تسعى إلى

اكتشاف آلياتها نفسها فى قلب النص الأدبى ، وفى علاقة هذا النص بسياقه التاريخى الأدبى والتاريخى الاجتماعى ، وتقييم النص الأدبى فى ضوء هذا كله .

ومن هنا يتضح المعنى الحقيقى لمفهوم الانعكاس الذى تقول به النظرية الجدلية ، ولمفهوم الواقعية الذى تتبناه كذلك .

فالأدب كما تذهب هذه النظرية ـ وكما أشرنا من قبل ـ له أساسه المعرفى بمعلوليته للواقع الذاتى ـ الاجتماعى ـ التاريخى . فهو تعبير ذاتى عن خبرة موضوعية . ولكن هذا الانعكاس وهذا التعبير هما انعكاس وتعبير إبداعيان بالضرورة وإلا فقد الأدب أدبيته وأصبح مجرد وثيقة معرفية إعلامية أو اجتماعية أو نفسية . والجذر المعرفى للأدب لاينفى إبداعيته ، وإبداعيته لا تطمس جذره المعرفى ، وليس فى الأمر ثنائية ، بل وحدة متعضونه ، تتمثل فى وحدة الشكل والمضمون فى بنية النص الأدبى . أما واقعية الأدب فلا تعنى كذلك الدعوة إلى نص تقريرى أو خطابى أو تسجيلى متطابق مع مرجع موضوعى أو ذاتى ، ولا تعنى الدعوة إلى نص تبشيرى تحريضى توجيهى مباشر . ولا تعنى الدعوة إلى نص متفائل بالضرورة أو متشائم بالضرورة ، يعبر عما فى الحياة من ايجابية فقط أو سلبية فقط ، ولا تعنى فرض شكل أو أسلوب محدد من أشكال وأساليب التعبير ، وإنما الواقعية فى المنظور الجدلى هى دلالة وقيمة كامنتان فى بنية النص الأدبى ، يعبران عما فى الواقع من صراعية وتاريخية متجهة متصاعدة متقدمة فى اتجاهها العام . وهذه الدلالة والقيمة ليستا فقرة هنا أو فقرة هناك أو خاتمة أخيرة للنص الأدبى ، وإنما هما المضمون العام للنص ليس مجرد فكرة فى النص ، وإنما هو أساسا أثره الموضوعى العام .

ولهذا فالالتزام فى الأدب بحسب هذه النظرية ، لا يتعلق بموقف الأديب المنشىء للنص وإنما اساسا بالمضمون المتقدم الكامن فى البنية الفنية للنص وليس المعنى الشعارى الهاتف أو الزاعق كما يقال . على أن النظرية الجدلية لا تقصر ادبية الأدب على الأدب فى المضمون التقدمى وحده ، وإنما تقيم وتقدر مختلف الاجتهادات والابداعات الادبية وإن وجدت فى الأدب الواقعى عامة ، أرفع التعابير الأدبية من حيث القيمة الفنية والدلالية .

وفى ضوء هذا كله تتحد القسمات الأساسية لما يمكن أن نسميه بالنقد الجدلى . إنه أولا ـ كما أشرنا من قبل ـ ليس بالنقد الأيديولوجى ، كما يشاع عادة ، فكل نقد فى إطار هذه النظرية يتضمن جذرا ايديولوجيا . ليس معنى هذا أن النظريات النقدية عامة تفرض أيديولوجياتها على النص الذى تنقده ، وإنما بمعنى أن كل ممارسة نقدية تتضمن بالضرورة جذراً ابستمولوجيا وفلسفيا . والنظرية الجدلية لا تزعم ـ فى تقديرى ـ علميتها الكاملة ، وهى تفرق بين الدراسة العلمية للأدب التى يمكن أن تحقق لنفسها العلمية والنقد الأدبى الذى سيظل يحتفظ الى حد كبير بهامش أيديولوجى مهما بذل من جهد للإقتراب من الموضوعية والعلمية ، وذلك للبعد الذاتى والموقفى المتضمن بالضرورة فى النقد الأدبى وخاصة فى جانبه التقييمى .

والنظرية الجدلية لا تدرس الأدب كوثيقة نفسية أو إجتماعية ، وإنما كما أشرت كعمل إبداعي وكيان جمالي له خصوصيته التعبيرية وله دلالته المؤثرة . وهو يحلل البناء الداخلي للنص الأدبي في تشكيلاته ودلالاته الجزئية والعامة ، ويسعى في الوقت نفسه لتحديد العلاقة بين هذا النصي في سياق التاريخ الأدبي ، وفي سياقه التاريخي الإجتماعي الخاص الذي نشأ فيه . إنه يدرس الخارج الإجتماعي والتاريخي والتراثي الأدبي في الداخل النصي من خلال البنية التشكيلية .. المضمونية ، وفي إطار هذا الخارج الإجتماعي ـ التاريخي التراثي كذلك . وهو لا يحلل النص الأدبي في سكونيته ، وإنما كبنية جمالية صراعية معبرة عما يحتدم به الواقع الإجتماعي من علاقات وقوى وتي. رتصورات مختلفة متمايزة وبالتالي متصارعة

إلا أن هذه السمات النظريه العامة للنقد الجدلي التي قد نستخلصها من بعض وثائق النقد العربي المعاصر ، قد لا نجدها في التطبيق والممارسة على نفس هذا المستوى النظري فما أكثر ما يغلب عليها في التطبيق والممارسة الجنوح الى الجانب الدلالي المضموني على حساب التحليل الذاتي الداخلي ، أو الى النظرة التجزيئية المعزولة عن السياق العام أو في الجنوح الى رؤية ثنائية توفيقية بين المضمون والشكل ، وبالتالي إختلال الأساس الجدلي في العلاقة بينهما . وما أكثر كذلك ما تفتقد النظرية الجدلية في التطبيق والممارسة العمليات التحليلية الإجرائية مما يجنح بها الى أحكام تجريدية تقييمية أيديولرجية عامة دون سند موضوعي في النص نفسه . على انه في السنوات الأخيرة برزت في النقد الجدلي عند بعض النقاد العرب إتجاهات نحو تنمية المناهج والعمليات التحليلية والإجرائية تأثرا في ذلك بإتجاهين :

الإتجاه الأول : هو المتمثل في البنيوية التكوينية التي تنسب إلى لوسيان جولدمان الذي يعد امتدادا للناقد المجري جورج لوكاتش . ومن أبرز النقاد العرب الذين يتبنون هذا الاتجاه محمد بنّيس ومحمد برادة وجابر عصفور . أما الإتجاه الثاني فهو المتمثل في منجزات المدرسة السوفيتية وخاصة في أعمال باختين ولوثمان . ومن أبرز النقاد العرب الذين يتبنون هذا الإتجاه يمنى العيد وسيد البحراوي وأمينة رشيد .

على أن هذا لايضيف جديدا إلى جوهر النظرية الجدلية وإنما يعمق موضوعياتها بما يتضمن من إدراك أعمق وتقييم أقدر للنص الأدبي في بنيته الداخلية وسياقه الأدبي والإجتماعي والتاريخي . ورغم هذا فلا يزال التفسير الإجتماعي المباشر هو الغالب في التطبيق عند بعض من يتبنون هذه النظرية الجدلية ولهذا يظل كذلك الجانب التنظيري في هذه المدرسة الجدلية حتى الآن أعمق من جانبها التطبيقي ، ولعل مصدر هذا في تقديري أن الجانب التطبيقي لم يستطع بعد أن يضيف جديدا في خبرتنا العربية إلى الجانب النظري ، وأتساءل : هل يرجع هذا الضعف في مستوى التطبيق النقدي إلى إفتقار هذا التطبيق حتى الآن إلى مناهج إجرائية محددة ، أم يرجع إلى عدم توفر النصوص الإبداعية التي تسهم في تنمية قيم جمالية جديدة ، وبالتالي التي تسهم في تنمية أساليب إجرائية وتصورات نقدية جديدة ، أم يرجع إلى ضعف مستوى الفكر النظري عامة والنقدي الأدبي بوجه خاص ، أم هو نتيجة لعدم توفر الشروط الديمقراطية الملائمة التي

تنضج الحوار الفكرى النقدى العميق فى بلادنا العربية ؟ أم يرجع إلى هذه الأسباب جميعا مجتمعة ؟

وتبقى بعد ذلك كلمة أخيرة ، قد يكون من المستغرب أن أختم بها هذه الفقرة بالنقد الجدلى ـ فهى كلمة تتعلق بالنقد الوجودى . فمن المعروف أن الوجودية تتعارض مع الماركسية بصرف النظر عن محاولة سارتر إقامة جسر بينهما . على أن تأثير النقد الوجودى فى العالم العربى قد تحقق على نحو يقربه إلى جانب من جوانب النقدى الجدلى بل يكاد يخلط بينهما . ذلك أنه فى الخمسينات والستينات ، فى مرحلة المد الوطنى والإجتماعى ، تبنى بعض النقاد مفهوم الإلتزام الأدبى تأثرا بفلسفة سارتر . على أن الواقع أن مفهوم الإلتزام السارترى قد انتقل إلى العالم العربى وتم توظيفه النقدى بمعنى يختلف تماما عن المفهوم السارترى . فهو لم يقف عند حدود المسرح والرواية ، كما هو الحال فى فلسفة سارتر ، بل تعداه إلى الشعر والفن التشكيلى والفن عامة على خلاف مفهوم سارتر له . وهو لم يكن تعبيرا عن الإختيار الحر لموقف ما ، كما هو الشأن عند سارتر ، وإنما كان يتضمن اختيارا محددا هو الإختيار الوطنى القومى التقدمى .

وهكذا إستخدم مفهوم الإلتزام إستخداما لا يتفق تماما مع المفهوم السارترى . وما أكثر المفاهيم التى يتم معها ذلك بانتقالها من سياق فكرى وإجتماعى إلى سياق فكرى وإجتماعى آخر . على أنى أردت أن أخلص من هذا إلى أنه قد قامت فى الخمسينات والستينات حركة نقدية يمكن أن نطلق عليها إسم النقد الوجودى . ولعل هذه الحركة قد تأثرت بترجمات بعض كتب سارتر وكامو أكثر من تأثرها بكتاب " الزمان الوجودى " لعبد الرحمن بدوى ، أو للفصل الذى كتبه عن الشعر الوجودى فى كتابه " الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى " ولقد كانت مجلة الآداب آنذاك من أكثر المنابر تعبيرا عن هذا التيار النقدى الوجودى الذى لم يدم طويلا ، ولم يتم حوله تحديد نظرى ، أو ممارسة تطبيقية اللهم إلا ما كان يتم فيه من خلط بين التحليل النفسى والتحليل الوجودى والخلط بين مفهوم الإلتزام عند سارتر ومفهومه فى النقد الجدلى ، وما كان يبرز فى بعض كتابات مطاع صفدى وفى كتابات ناقد مصرى توقفت كتاباته النقدية منذ تلك السنوات رغم ما كان يبشر به من عمق وجدية هو محيى الدين محمد .

ولهذا قد يكون من المتعذر الحديث عن مدرسة أو نظرية في النقد الوجودى ، وإن يكن الأمر يحتاج إلى مزيد من البحث والدراسة .

*** المدرسة النقدية الوضعية والبنيوية :**

فى عرضنا للنظرية النقدية الوسطية ، أشرنا إلى الرؤية الثنائية التى يقول بها زكى نجيب محمود فى مجال النقد الأدبى كجزء من رؤيته الشاملة للتراث العربى عامة . على أننا نتبين في الكتابات القديمة لزكى نجيب محمود رؤية تختلف إختلافا كثيرا عن هذه الرؤية الثنائية ، وتكاد أن تكون رؤية أحادية جمالية شكلية خالصة .

ففى كتابه " فلسفة وفن " (٣٩) يرفض مبدأ المحاكاة فى الفن والأدب سواء كانت محاكاة

لما هو داخل الذات أو لما هو خارجها . ويذهب مذهبا آخر خلاصته على حد تعبيره أن ينصب تحليل الناقد على العمل الفنى نفسه ولا تنفذ من خلاله إلى نفس الفنان ولا إلى العالم الخارجى بماضيه وحاضره . بل نقف عنده هو ذاته ، فنرى كيف تأتلف عناصره مما قد أدى الى حسن موقعه على " ذوق " المتذوق أى " أن نحصر أنفسنا فى العمل الفنى نفسه ، فلا نسمح لأى عامل خارجى أن يتدخل فى حكمنا كنفس الفنان ومشاعره وأحداث التاريخ أو الأساطير الدينية أو غير الدينية أو المبادىء الأخلاقية أو الأفكار الفلسفية أو المذاهب السياسية . فلا يجوز لناقد بناء على هذه المدرسة الجديدة أن نسأله عن لوحة مثلا قائلا : ما مغزاها وما معناها .. لأنه لا معزى ولا معنى فى الفنون .. هل نسأل عن جبل أو نهر أو عن شروق أو عن غروب قائلين : ما مغزى ، وما معنى ..... وهكذا ينبغى أن يكون موقفنا إزاء العمل الفنى ، لأنه خلق وإنشاء وليس كشفا عن أى شيء كان موجودا ثم جاء الفن ليصوره " (٤٠) .

وفى بحث آخر له بعنوان " الشعر لاينبىء " يقول " إن الفن ليس له معنى ولاينبغى أن يكون له معنى إلا إذا أراد صاحبه أن يجعل منه مسخا بين العلم والفن " (٤١) وبهذا يصبح الأدب والفن فى رؤية زكى نجيب محمود واقعا انطولوجيا مستقلا . وليست مهمة النقد الأدبى والفنى إلا أن يكشف ويحدد ويصف ملامح بنائه الداخلى المغلق المكتفى بذاته كأنه ذرات ليبنتز الروحية الخالية من النوافذ ، دون السعى إلى تحديد أى دلالة لهذا العمل . وهى فى تقديرى رؤية وضعية ترتكز على الأسس الابستمولوجية لهذه الفلسفة والتى تكتفى بوصف الروابط الخارجية بين الظواهر وبتحديد التشابه الخارجى بينها دون الغوص فى داخلها بحثا عن القوانين والآليات التى تفسر حركتها وتغيرها وتطورها وتاريخيتها عامة .

وفى قلب هذه الرؤية الوصفية الوضعية يقوم مفهوم الثبات والتوازن . وفى تقديرى أن توجه زكى نجيب محمود بعد ذلك إلى القول بالثنائية فى النقد الأدبى وفى فكره الفلسفى عامة ، لم يكن خروجا عن جوهر هذه الفلسفة الوضعية التوازنية ، بل يؤكده فضلا عن أنه يجعل من الوضعية نبتة عربية الجذور ، عندما يقول بالتوازن بين الجانب العقلى والجانب الروحى . فالفلسفة الوضعية فى صيغتها الأمريكية وخاصة ، تحتضن هذه الثنائية المتوازنة بين العقل والإيمان على أنى أردت ان أقول . أن الرؤية الشكلية أو البنيوية وخاصة الألسنية للأدب هى كذلك فى صميمها رؤية وضعية لأنها رؤية سكونية تجزيئية غير تفسيرية وغير تاريخية ، دون أن ننكر أن لها جذورا فى فلسفة كانط الجمالية خاصة كما يذهب فؤاد زكريا (٤٢) .

ولقد كان زكى نجيب محمود رائدا من روادها الأوائل فى العالم العربى . ولعلنا نجد نقادا وباحثين آخرين قد تبنوا هذا الرأى كذلك دون أن يكون لهم التوجه الفلسفى الواضح لزكى نجيب محمود مثل رشاد رشدى ، الذى كان يذهب إلى مايسميه بالنظرية الموضوعية (٤٣) فى الأدب تأسيسا على مذهب ريتشارد النقدى . والحقيقة أنها نظرية وضعية وليست موضوعية ، أو نظرية تقول الفن للفن ، وكذلك شأن مصطفى ناصف فى كتابيه الأساسيين " نظرية المعنى فى النقد العربى " و " دراسة الأدب العربى " ، وإن يكن على مستوى دراسى وإبداعى أعمق من رشاد

رشدى وزكى نجيب محمود لتخصصه واستيعابه للتراث الأدبى العربى خاص . (٤٤) .

ولانستطيع الزعم بأن المدرسة البنيوية التى أخذت تبرز وتنتشر وتؤثر فى بعض الممارسات والتطبيقات النقدية فى السنوات العشر الأخيرة هى امتداد منهجى لهذه التوجهات السابقة . فهى فى الحقيقة شأن أغلب المدارس النقدية العربية صدى لمذاهب أوروبية وإن تكن لها فى تربة الواقع العربى الراهن ما يتيح لها حق المواطنة والانتشار والتأثير .

وتستند هذه المدرسة على نظرية دوسوسير الألسنية ، فضلا عن مكتشفات ليفى شتراوس الانثروبولوجية . ولقد سبق أن عرضنا لها عرضاً نقديا عام ١٩٦٦ (٤٥) وأطلقنا عليها اسم " الهيكلية " ، إلا أنها لم تبدأ فى البروز والتأثير فى النقد العربى المعاصر إلا خلال السنوات الأخيرة . ظهرت فى البداية فى ترجمات بعض المقالات والكتب النظرية ثم تبناها بعض النقاد وأخذوا يطبقونها على بعض النصوص الأدبية القديمة والحديثة .

ولعل من أبرز المعبرين عنها نظريا وتطبيقيا أدونيس وصلاح فضل ، وفريال غزول وسيزا قاسم ، وخالدة سعيد وكمال أبو ديب ، واعتدال عثمان وعبد الله محمد الغذامى وعبد الكريم الخطيبى وعبد الفتاح كيليطو وآخرون .

وتحصر البنيوية دراستها فى النص ، فى بنيته اللغوية أساسا ، دون نظر إلى الذات المبدعة للنص أو الدلالة الايديولوجية له ، أو مصدره المرجعى ، أو سياقه التاريخى . والبنيوية تسعى إلى إقامة النقد الأدبى على أساس علمى باستبعاد كل قيمة معيارية ومحاولة الكشف عما هو ثابت كلى فى الإبداع الأدبى ، الذى يهب للأدب أدبيته . وهى لاتدرس عناصر النص ، بل بنياته المكونة له أو أنظمته التى يتشكل منها نظامه العام . وإذا كانت البنيوية تستند إجرائيا إلى ألسنية دوسوسير فانها تستند إلى مفهوم ابستمولوجى هو تشابه ووحدة الأبنية التى تتشكل منها العمليات الذهنية ، وتتجلى هذه الوحدة فى مختلف الإنساق المتعلقة باللغة والأساطير والأنساب القديمة ومختلف النصوص التعبيرية عامة . إنه الثبات التنظيمى أو التشكيلى القائم فى قلب البنية الداخلية العميقة لمختلف النصوص التعبيرية الإنسانية وخاصة التعبير الألسنى الأدبى . وكما يدرس العالم الطبيعى أو الكيميائى مادة دراسته بعزلها عن مختلف تشابكاتها ، يقوم الناقد البنيوى كذلك بعزل النص الأدبى الذى يدرسه عزلا إجرائيا عن انسياق المجتمع والتاريخ والذات المبدعة ، ليدرسه دراسة باطنية كنص مجرد الوجود ، محددا بنياته الداخلية التى تشكل بناءه العام سواء كان زمنيا أو مكانيا أو إيقاعيا إلى غير ذلك . ولهذا تستعين البنيوية بالمعادلات الرياضية والأشكال الهندسية فى كثير من الأحيان لتحديد هذه العلاقات البنيوية داخل النص الأدبى . وهى تسعى بهذا كما أشرنا إلى تقريب النقد الأدبى من العلم إن لم يكن علمنته تماما . وبهذا فهى تستبعد من دراستها كل جانب معيارى وتقيمى مقتصرة على الجانب الوصفى الخالص . وهذا ما يجعل هذه المدرسة فى تقديرى امتدادا منهجيا للفلسفة الوضعية ، لإغفالها للبعد المعرفى الدلالى ، والقيمى ، وللطبيعة الذاتية الاجتماعية التاريخية للعمل الأدبى . وفى تقديرى كذلك أنها امتداد للتيار التقنى فى الفكر المعاصر ، الذى يرفض

الايديولوجيا باسم العلمية فيقع فى ايديولوجية تكنقراطية هى تغطية وتعمية عن ايديولوجية كامنة هى الايديولوجية الرأسمالية العالمية الجديدة فى أعلى مراحلها الاحتكارية الشمولية .

على أننا لو طرحنا جانبا محاولة هذه المدرسة إقامة فلسفة بنيوية شاملة ، ووقفنا عند حدود عملياتها الإجرائية المحددة ، لوجدنا أنها تحقق فى كثير من الأحيان نتائج باهرة فى الدراسات الأدبية والانثروبولوجية والاجتماعية المحددة ، كمرحلة أولى وصفية من مراحل الدراسة .

وإذا أردنا أن نقارن بين المنهج البنيوى والمنهج الجدلى ، لقلنا أن البنيوية هى المنطق الصورى الذى يعبر عن الحالات السكونية فى العلاقة بين الأشياء والذى هو ضرورة من ضرورات العمليات الاستدلالية ، ولكن لايمكن الاكتفاء به فى دراسة طبيعة ما يحدث من تغير وتطور فى حركة الأشياء وهو ما يقوم به المنهج الجدلى .

على أننا لسنا هنا بصدد التعرض للبنيوية بشكل عام ، وإنما التعرض لها من حيث أنها أخذت تشكل مدرسة من مدارس النقد الأدبى العربى المعاصر . وفى تقديرى أنه إذا كانت المدارس النقدية التى عرضنا لها من قبل تعبر عن الأنا الوطنى أو الأنا القومى أو الأنا الدينى أو الأنا الاجتماعى فى مجمل تاريخنا المعاصر ، وفى مختلف تجلياته الاجتماعية والفكرية الصراعية ، فإن هذه المدرسة تعبر عما يمكن أن نسميه بالأنا التقنى أو الأنا الوضعى رغم أنها لا تحتفل بأنويتها . وفى تقديرى أنه رغم المظهر العلمى الذى تتخذه هذه المدرسة فهى جزء من ظاهرة عامة فى حياتنا الفكرية والاجتماعية المعاصرة هى العناية بالتكنولوجية لا كوسائل إجرائية فحسب بل كنزعة أو كايديولوجية مظهرية شكلانية شاملة ، فى انفصال كامل عن الواقع الإنتاجى والاجتماعى والفكرى . إن التكنولوجيا ـ فى أرقى مظاهرها ـ أخذت تنتشر فى العالم العربى وخاصة فى أشد البلاد تخلفا من الناحية الاجتماعية وإن تكن أكثر ثروة ، لا للإنتاج الصناعى أو المعرفى أو العلمى أو الاجتماعى أو الثقافى ، بل للإستمتاع والاستهلاك والبذخ ولإخفاء ما وراء ذلك من تخلف اجتماعى ومعرفى وقيمى إبداعى . لست بهذا أدين الطابع الإجرائى فى البنيوية ، وإنما أنبه إلى ارتباطها وتلازمها كنزعة ، بالنزعة التكنولوجية الوضعية المستشرية فى العالم العربى ، والتى تسعى للتضليل بالمظهر العلمى السطحى لطمس الصراعات الاجتماعية والفكرية .

والحقيقة أن البنيوية فى ممارساتها العربية ، لاتستند إلى أسسها وجذورها الابستمولوجية التى نشأت عليها فى أوروبا ، فهى لاتستخدم فى العالم العربى كنظرية أساسا وإنما كمناهج وعمليات إجرائية فحسب ، ولهذا ، فأنها فى تقديرى تتخذ أو تحاول أن تتخذ فى السياق العربى ونتيجة لمعطياته الوطنية والاجتماعية الخاصة دلالات لعلها تختلف عن دلالاتها الأوروبية ، كما حدث بالنسبة لبعض المفاهيم الأوروبية الأخرى التى سبق أن عرضنا لها . ففى كثير من التطبيقات العربية ، نتبين تداخلا بين البنيوية ومناهج أخرى ، أو نتبين تعديلا للمنهج البنيوى ليستجيب للظواهر التى تعبر عنها التعابير الأدبية العربية والمناخ الايديولوجى العربى عامة .

فهكذا نجد مثلا سيزا قاسم فى دراستها البنيوية المقارنة لثلاثية نجيب محفوظ تدمج فى هذه الدراسة البعدين الدلالى والتاريخى ، وفى رأيها أن هذا التحليل البنيوى لايتعارض مع النظرة التاريخية فهو إذ يسعى لتحديد معالم البنية ، كما تقول ، إنما يتضمن الدلالة كذلك (٤٦) . حقا ، أننا قد نجد فى مفهومها للتاريخ نظرة خارجية للتاريخ باعتباره مراحل زمنية مختلفة يتم فيها المقارنة بين الأعمال الأدبية ، كما نجد أن مفهومها للدلالة فى العمل الأدبى أقرب إلى مفهوم المعنى . وأيا ما كان الأمر ، فاننا نجد أن هذه المحاولة البنيوية عند سيزا قاسم تحاول أن تخرج عن حدودها البنيوية الشكلية نحو الآفاق الدلالية والتاريخية رغم محدودية هذه الآفاق عندها ، وكذلك الشأن فى اندراسة البنيوية البالغة القيمة التى قام بها كمال أبو ديب للشعر فى كتابه " جدلية الخفاء والتجلى " . يكفى أن أشير إلى تحليله البنيوى لقصيدة " كيمياء النرجس " لأدونيس لبيان هذه الحقيقة . فلقد قام بتحليل بنيوى دقيق لهذه القصيدة (٤٧) سواء من جانبها اللغوى أو النحوى أو الإيقاعى ، أو حداثتها الزمنية أو المكانية أو الدلالية . وحاول أن يوفق بكثير من الذكاء والحنكة بين الجانب الصياغى الشكلى الخالص ، والجانب المضمونى الدلالى العام . وفى تقديرى أنه استطاع بالفعل أن يتخطى وأن يتجاوز إلى حد ما الحدود الشكلية الخالصة إلى ما هو أبعد منها من الناحية الدلالية المضمونية . ولعله فى هذا ينتسب منهجيا إلى المدرسة البنيوية التكوينية أكثر مما ينتسب إلى المدرسة الألسنية . على أنه فى الحقيقة فى منطقة وسطية توفيقية بينهما وإن يكن الجانب التشكلى هو الأكثر طغيانا . على أن المهم أنه لم يقف عند الحدود الشكلية الخالصة للمدرسة البنيوية بل حاول أن يتجاوزها دلاليا ، بل إنه يعد كتابه مشروعا تأسيسيا كما يقول لا لمجرد مذهب نقدى جديد بل لجهد ثورى لتغيير وتجديد رؤيتنا العربية للعالم .

ونستطيع أن نتبين الأمر نفسه فى الدراسة البنيوية القيمة التى قامت بها فريال غزولى تحليلا " لألف ليلة وليله " (٤٨) فرغم الطابع البنيوى لهذه الدراسة ، ما أكثر ما تعرضت له الباحثة للدلالات والقيم والايديولوجيات مما لا يتفق من المنهج البنيوى .

ونستطيع أن نؤكد هذا بالنسبة لمدرسة أدونيس النقدية . وإن كان هذا الأمر يحتاج لدراسة خاصة ، لا تحتملها هذه الدراسة العامة . فبرغم أن أدونيس يحرص على تأكيد أن شاعرية الشعر إنما تقوم أساسا على بنيته التعبيرية ، ويرفض إدخال أى دلالة تاريخية أو اجتماعية أو ايديولوجية فى تقييم الشعر ويعتبر أن كل ثورة شعرية إنما تقوم ثورة فى البنية التعبيرية وحدها . ويكاد مفهوم الحداثة ، والإبداع عنده أن يكون متصورا على مفهوم القطيعة البنيوية اللغوية عن المألوف السائد مما يجعل من التجربة الشعرية عنده رؤية انطولوجية مجردة مطلقة خالية من الزمانية والتاريخية والموضوعية . بل تكاد أن تكون شكلا من أشكال الجدل الأفلاطونى أو الوجد الصوفى الصاعد أبدا نحو المثال ، والباحث أبدا عنه . أقول برغم هذا كله ، فما أكثر ما نجد إشارات وتحديدات ايديولوجية دلالية تتخلل أحكامه الأدبية . وفى الدراسة البنيوية التى قام بها الغذامى للشاعر السعودى حمزة شحاته فى كتابه الخطيئة والتكفير

نستطيع أن نتبين جذرا ايديولوجيا دينيا مسيطرا . لست أقصد بهذا نقدا لهذه التطبيقات العربية للمدرسة البنيوية وإنما أردت أن أبرز فحسب أن هذه التطبيقات تكاد تتبنى من هذه المدرسة بعض معانيها العامة دون أن تستوعب جانبها النظرى ذا الجذور العميقة فى الفكر الأوروبى ، ولهذا فهى تكاد تقتصر فى تبنيها لهذه المدرسة على جانبها الإجرائى فحسب ، ولعل هذا هو مايتبح لهذا التطبيق العربى بل يفرض عليه أحيانا أن يتطعم ويتلاقح بمناهج أخرى مختلفة ومتعارضة نتيجة لما تزخر به التربة العربية من أوضاع ومعطيات فكرية واجتماعية مختلفة عن الأوضاع والمعطيات الأوروبية . ولهذا يختلف ويتراوح مستوى التطبيق النقدى للمدرسة البنيوية بين ناقد عربى وآخر ، باختلاف الموقف الفكرى لكل منهما ، وهكذا نستطيع القول بأن المدرسة البنيوية فى تطبيقها العربى لم تتحدد بعد جذورها النظرية أو قسماتها المنهجية الإجرائية ، وإن كان الجانب الإجرائى الخالص فيها أكثر بروزا وتحددا من جانبها النظرى ، وذلك على خلاف المدرسة الجدلية ، التى يعد جانبها النظرى أكثر بروزا وتحديدا من جانبها الإجرائى .

* * *

كلمة أخيرة :

فى ضوء هذا التخطيط العام لحركة النقد الأدبى العربى الحديث والمعاصر ، ولجذوره المعرفية والفلسفية وتوجهاته المنهجية ، نستطيع أن نستخلص الملاحظات التالية :

أولا : أن النقد العربى القديم مرتبط من الناحية النظرية بالفلسفة العربية الإسلامية القديمة المتأثرة بالفكر اليونانى ، على أنه فى الممارسة تتنوع وتتعدد أسسه الابستمولوجية والفلسفية . ولهذا فمن التعسف أن يتقلص حكمنا عليه فى مفهوم ابستمولوجى أو فلسفى واحد ، رغم الطابع العام لنظرته التجزيئية .

ثانيا : يكاد تاريخ النقد الأدبى العربى المعاصر أن يتواكب مع تاريخ الفكر العربى الحديث والمعاصر . إنه الفكر النظرى العربى فى اتجاهاته المختلفة عامة متجليا ومتجسدا فى مجال النقد الأدبى .

ثالثا : أن التصورات والمفاهيم الأساسية لهذا الفكر النقدى هى صدى لتصورات ومفاهيم نقدية أوروبية ، وإن كانت استجابة فى أغلب الأحيان لاحتياجات اجتماعية موضوعية أسهمت فى استيعابها وتشكيلها تشكيلا خاصا يتلاءم وهذه الاحتياجات ويعبر عنها بمستوى أو بآخر .

رابعا : أن هذه المدارس النقدية العربية الحديثة والمعاصرة تتراوح معاييرها ومحاور إشاراتها بين الذات الوجدانية الخالصة ، أو الذات المعقلنة ، أو القيمة المثالية الثابتة المقدسة أو القيمة العنصرية المزدوجة الطبيعية ، أو التوتر الصراعى الجدلى الذاتى ـ الموضوعى ، أو القيمة الشكلية التقنوية .

خامسا : على أن الطابع الأغلب لمختلف هذه المدارس النقدية هو طابع التوفيقية والإنتقائية والضعف المنهجى .

سادسا : يكاد الخطاب النظرى المجرد فى أغلب هذه المدارس النقدية العربية يبرز على الممارسة التطبيقية ، باستثناء المدرسة البنيوية التى يقوم فيها الطابع الإجرائى بغير تأسيس نظرى تقريبا ، رغم حديثها العام عن هذا الأســـاس النظرى ، ورغم مظهرها العلمى وتكاد أن تكون تعبيرا عن نزعة تكنقراطية وضعية فى الفكر العربى المعاصر .

سابعا : نتيجة لغلبة الخطاب النظرى على الجانب التطبيقى الإجرائي فى بعض المدارس النقدية العربية وخاصة المدرسة الجدلية تضعف ممارساتها وتطبيقاتها ، التى تفضى بدورها إلى تسطيح الخطاب النظرى نفسه وعدم تطويره وتعميقه . ولهذا فإن مستقبل هذه المدرسة رهن بتنمية جانبها العلمى والتجريبى والإجرائى . ونتيجة لغلبة العمليات الإجرائية فى المدرسة البنيوية وهامشية أساسها النظرى ، تفقد هذه العمليات الإجرائية طابعهـا المنهجـى الخاص المحدد ، ويدفع بها هذا إلى ما يشبه المنهج البرجماتى أو الميوعة المنهجية عامة التى تضاعف من ميوعة الفكر النظرى عامة رغم فائدتها من الناحية التطبيقية الموضوعية .

ثامنا : تكاد المدرسة النقدية الجدلية والمدرسة النقدية الوضعية ـ البنيوية أن تتصدرا ساحة الفكر النقدى العربى المعاصر ، وتقوم بينهما مواجهة صراعية على المستوى المنهجى والفلسفى .

ويشكل هذا فى تقديرى جوهر المواجهة الصراعية الفكرية فى بلادنا العربية عامة لا فى مجال النقد الأدبى وحده . إنها المواجهة بين الفكر المادى الجدلى والفكر الوضعى التقنى . وبرغم المظهر العلمى للفكر الوضعى التقنى فانه يتضمن بشكليته وثنائيته التوفيقية وجذوره الاقتصادية الليبرالية أرضية صالحة لتنمية الفكر اللاعقلانى سواء كان شوفينيه قومية ضيقة أو سلفية دينيـة متعصبة . وما أكثر ما نجد فى مختلف البلاد العربية من تحالفات فكرية ومشروعات اقتصادية مشتركة بين الفكر الوضعى التقنى والفكر الشوفينى القومى والفكر الدينى المتعصب رغم ما يثور بينهما كذلك من خلافات ومصادمات وتنافسات .

تاسعا : إن الضعف النظرى والتطبيقى فى النقد الأدبى العربى الحديث والمعاصر إنما يرجع إلى ضعف الفكر النظرى النقدى عامة فى ممارساتنا السياسية والاجتماعية والتى تتسم بالتوفيقية وبالتعارض بين ما هو نظرى وتطبيقى ، كما يرجع إلي تخلف المستوى التعليمى والثقافى ، وهامشية بل انعدام الحوار والتفاعل الديمقراطى وضعف البنية الاقتصادية ـ الإنتاجية العربية عامة وتبعيتها للتقسيم الرأسمالى الدولى للعمل ، فضلا عن تصاعد واستشراء الفكر اللاعقلانى المتعصب الشوفينى والسلفى وتصاعد الفئات الرأسمالية والطفيلية والسمسارية وإزدياد نفوذها وسيطرتها على أغلب الأنظمة العربية وتكريسها للتخلف فى مختلف المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية .

عاشرا : أن مستقبل الفكر العربى ، بل إن المستقبل العربى نفسه رهن بامتلاكنا العلمى النقدى ـ لحقائق ومشكلات عصرنا العلمية والتكنولوجية والعسكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والبيئية والسلامية والفكرية والثقافية ، وترجمة هذا الامتلاك العلمى النقدى ترجمة

علمية فى مختلف شئون حياتنا العربية ، فى مراعاة لخصوصياتنا المادية والمعنوية والتراثية ، وفى غير عزلة أو استعلاء نخبوى على جماهيرنا الشعبية وقواها المنتجة ، بل بالانخراط العملى معها فى التغيير الجذرى لواقعنا العربى والمشاركة الفعالة فى حماية حضارة عصرنا وتطويرها إلى غير حد . بغير هذا لن يكون انشغالنا الفلسفى إلا اغترابا فلسفيا عن الفلسفة بل عن الحياة نفسها .

المراجع والهوامش :

١ ـ استفدنا فى هذه الفقرة كلها من بحث " نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين . من الكندى حتى ابن رشد . رسالة دكتوراه مخطوطة للدكتورة ألفت الروبى قدمت إلى كلية البنات ـ جامعة عين شمس (١٩٨٢) .

٢ ـ عبد الرحمن بدوى : حازم القرطاجنى ونظريات أرسطو فى الشعر والبلاغة . القاهرة ١٩٦١ صفحة ٦ .

٣ ـ استفدنا فى هذه الفقرة كلها من

١ ـ كتاب " النقد المنهجى عند العرب ". لمحمد مندور . دار نهضة مصر للطبع والنشر : بدون تاريخ

٢ ـ كتاب " مفهوم الأدبية فى التراث النقدى " لتوفيق الزيدى . تونس ـ مطبوعات سراشى للنشر . (١٩٨٥) .

٣ ـ عبد الفتاح كيليطو : مقال له بعنوان : Sur le Metalangage metaphorique des Poeticiens Arabes .

مجلة Poetique : عدد ابريل ١٩٧٩ مطبوعات Seuil . فرنسا .

٤ ـ لعل من أواخر الكتب المعبرة عن هذا الاتجاه هو كتاب

Le Texte comme objet Philosophique

لعدد من المفكرين . نشر المعهد الكاثوليكى فى باريس ١٩٨٧ .

٥ ـ الديوان فى النقد والأدب . جزءان : عباس محمود العقاد وابراهيم عبد القادر المازنى . جزء أول . القاهرة ـ ١٩٢١ .

٦ ـ ميخائيل نعيمة : الغربال . المطبعة العصرية ـ ١٩٢٣ ـ صفحة ٢٠٦ .

٧ ـ عباس محمود العقاد : مطالعات فى الكتب والحياة .

٨ ـ عباس محمود العقاد : الديوان . مرجع سابق .

٩ ـ طه حسين : حديث الأربعاء . (الفصل الخاص بنقد الرافعى) الجزء الثالث .

١٠ ـ يقول العقاد فى بعض شعره :

قالوا الحياة قشور   قلنا فأين الصميم

قالوا شقاء فقلنا   نعم فأين النعيم

إن الحياة حياة   ففارقوا أو أقيموا

١١ ـ طه حسين : حديث الأربعاء : الجزء الثانى ـ صفحة ٩٤ .

١٢ ـ لعلنا نتبين هذا بوجه خاص فى دراسته للمتنبى ، وفى أغلب مقالات حديث الأربعاء وخاصة المتعلقة بالأدب الحديث .

١٣ ـ وخاصة كتاب محمد براده القيم : ـ محمد مندور " وتنظير النقد العربى " دار الآداب ١٩٧٩ .

١٤ ـ محمد مندور : الميزان الجديد : صفحة ١٩٢ .

١٥ ـ محمد مندور : النقد المنهجي عند العرب (المقدمة) .

١٦ ـ محمد مندور : النقد والنقاد المعاصرون ، مكتبة نهضة مصر : من صفحة ٢٢٨ إلى ٢٣٨ . (بدون تاريخ) .

١٧ ـ سيد قطب : التصوير الفني للقرآن ـ دار المعارف ـ القاهرة ـ ١٩٤٥ ـ صفحة ١٩٨ .

١٨ ـ سيد قطب : في التاريخ فكرة ومنهاج . دار الشروق ـ ط ٢ : ١٩٧٨ صفحة ١٧ ـ ١٨ .

١٩ ـ المرجع السابق ص ١٨ ـ ١٩ .

٢٠ ـ المرجع السابق ص ٢٠ .

٢١ ـ محمد قطب : منهج الفن الإسلامي . دار الشروق ١٩٨١ ـ صفحة ٦٢ .

٢٢ ـ عماد الدين خليل: في النقد الإسلامي المعاصر . مؤسسة الرسالة . بيروت ١٩٧٢ ـ ص٢٧ .

٢٣ ـ المرجع السابق ـ ص ١٧٣ .

٢٤ ـ المرجع السابق ـ ص ٦٤ .

٢٥ ـ المرجع السابق ـ ص ٥٠ .

٢٦ ـ المرجع السابق ـ ص ٢ .

٢٧ ـ المرجع السابق ـ ص ١٨٤ . راجع كذلك : د. أحمد بسام ساعي : النظرية الإسلامية في النقد الأدبي . الواقع والحقيقة والفعل (مجلة المسلم المعاصر . السنة ١١ العدد ٤١ (نوفمبر ١٩٨٤ ـ يناير ١٩٨٥) .

٢٨ ـ راجع : توفيق الحكيم مفكرا وفنانا : محمود أمين العالم ـ دار شهدي . ١٩٨٥ . الفصل الخاص بالتعادلية . صفحة ٧٥ وما بعدها .

٢٩ ـ زكي نجيب محمود : تجديد الفكر العربي . دار الشروق ، صفحة ١٩٧١ ، صفحة ٢٧٤ .

٣ ـ المرجع السابق ص ٢٧٨ .

٣١ ـ المرجع السابق ص ٢٧٩ ـ ٢٨٠ .

٣٢ ـ المرجع السابق ص ٢٩٨ ـ ٢٩٩ .

٣٣ ـ عبد الحميد ابراهيم . الوسطية العربية . دار المعارف ١٩٧٩ ـ صفحة ٢٥ .

٣٤ ـ المرجع السابق : ص ٣٩١ .

٣٥ ـ المرجع السابق : ص ٣٩٦ .

٣٦ ـ المرجع السابق : ص ٣٩٧ و ٣٩٨ .

٣٧ ـ المرجع السابق : راجع الصفحات من ٤٤٩ إلى ٤٥٧ .

٣٨ ـ المرجع السابق ـ صفحة ٤٥٧ .

٣٩ ـ زكي نجيب محمود : فلسفة وفن : مكتبة الانجلو ـ ١٩٦٣ ـ صفحات ٢٢٠ .

٤٠ ـ المرجع السابق ـ ص ٢٢٠ ـ ٢٢١ .

٤١ ـ زكي نجيب محمود : فلسفة وفن : المرجع السابق ـ راجع فصل " الصورة في الفلسفة والفن " وفصل " تحليل التذوق الفني " .

٤٢ ـ فؤاد زكريا : الجذور الفلسفية للبنائية . الدار البيضاء ـ ١٩٨٦ (طبعة ثانية) .

٤٣ ـ رشاد رشدي : راجع كتابه الصغير : ما الأدب . مكتبة الانجلو ـ ص ٢٧ .

٤٤ ـ مصطفى ناصف :

١ ـ نظرية المعنى فى النقد الأدبى . دار العلم ـ ١٩٦٥ .

٢ ـ دراسة الأدب العربى ـ الدار القومية للطباعة والنشر (بدون تاريخ) .

٤٥ ـ محمود أمين العالم : ثلاثية الرفض والهزيمة . دار المستقبل العربى : ١٩٨٥ . المقدمة .

٤٦ ـ سيزا قاسم : بناء الرواية : دراسة مقارنة لثلاثية نجيب محفوظ .. الهيئة المصرية للكتاب (١٩٨٤) ص ١٦٧ ـ ١٦٨ .

٤٧ ـ كما أبو ديب : جدلية الخفاء والتجلى ـ دار العلم للملايين : ١٩٧٩ . راجع الفصل السادس : ٢٦٢ ـ ٣٠٨ .

٤٨ ـ فريال غزول :

The Arabian Nights : a structural analysis .

القاهرة ١٩٨٠ .

٤٩ ـ عبد الله محمد الغذامى : الخطيئة والتكفير . جدة ـ ١٩٨٥ ـ صفحات ١١٩ ـ ٢٤٣ .

المحتويات

★ كتب أخرى للمؤلف ★

الكتاب	الناشر
فى الثقافة المصرية	بالاشتراك مع د. عبد العظيم أنيس (طبعة ثانية ـ دار الثقافة الجديدة ١٩٨٨)
* معارك فكرية	دار الهلال (طبعة ثانية ١٩٧٠)
* تأملات فى عالم نجيب محفوظ	دار الآداب / بيروت ـ ١٩٧٠
* الثقافة والثورة	دار الآداب / بيروت ـ ١٩٧٠
* فلسفة المصادفة	دار المعارف ـ ١٩٧٠
* هربارت ماركيوز أو فلسفة الطريق المسدود	المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت ١٩
* الرحلة إلى الآخرين	دار روزاليوسف ـ ١٩٧٤
* الوجه والقناع فى المسرح العربى المعاصر	دار الآداب ـ بيروت ١٩٧٣
* توفيق الحكيم .. مفكر وفنان	دار شهدى ـ القاهرة طبعة ثانية ـ ١٩٨٥
* البحث عن أوروبا	المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت ـ ١٩٧٥
* ثلاثية الرفض والهزيمة دراسة نقدية لروايات ثلاث لصنع الله ابراهيم	دار المستقبل العربى القاهرة / ١٩٨٥
* الوعى والوعى الزائف فى الفكر العربى المعاصر	دار الثقافة الجديدة ١٩٨٨
* أغنية إنسان ديوان شعر	دار التحرير ـ القاهرة / ١٩
* قراءة لجدران زنزانة ديوان شعر	وزارة الثقافة العراقية / ١٩٧٢

رقم الايداع / ٢٣٤٩ / ٩٠

الترقيم الدولى / ٦ / ١٠٥ - ٢٣٥ - ١٧٧

هـذا الكتـاب

محاولة للإجابة على العديد من الأسئلة الإشكالية المعلقة فى حياتنا الثقافية والتى ما تزال تدور حولها أعنف المعارك الفكرية مثل :

- هل أزمتنا أزمة ثقافة أم أزمة حكم ؟
- لماذا لم تتحقق إجابة عملية على أسئلة عصر النهضة ؟
- كيف ينبغى أن تقوم العلاقة بين المثقفين والسلطة ؟
- ما هو البعد الثقافى لإمكانية تحقيق تنمية شاملة ؟
- ما حقيقة الحداثة فى الفكر العربى المعاصر ؟
- ماذا يعنى الإبداع الثقافى وماذا تعنى الخصوصية القومية؟
- هل كان ابن خلدون مادياً جدلياً ؟
- هل كان منهج طه حسين ديكارتياً ؟ وما مصير مشروعه الثقافى ؟
- ما هى حدود العقلانية النقدية عند المفكر المغربى محمد عابد الجابرى ؟
- ما هى نظرية الثورة عند الفيلسوف الشهيد مهدى عامل ؟
- هل هناك جذور عربية لوجودية عبد الرحمن بدوى ؟
- هل الزمن فى الفكر العربى الإسلامى زمن ذرى متقطع ؟
- ما علاقة الأدب بالثورة الإجتماعية ؟
- هل للنقد الأدبى جذور فلسفية ؟

وبمحاولة الإجابة على هذه الأسئلة وغيرها يعد هذا الكتاب أمتداداً متطوراً لما سبق أن صدر للمؤلف من كتب فكرية سابقة، كما يعد حواراً جاداً مع مختلف التيارات فى فكرنا العربى المعاصر.

دار الثقافة الجديدة

